
أصول الفلسفة

كتاب

أصول الفلسفة

لواضعه

أمين واصف بك

« الطبعة الأولى »

١٣٣٨ هـ = ١٩٢١ م

مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد النبي الأمين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين

هذا موجز وضعناه فى علوم الفلسفة الخمسة :

علم النفس ، وعلم الجمال ، وعلم المنطق ، وعلم الأدب ، وعلم ما وراء الطبيعة

وقد تحرينا فيه مبلغ حاجة الطلبة المصريين الذين يتهيأون لدرس الفلسفة العالية فى جامعات أوربا . وقد اقتطفناه من صفوة ما أخرجت العقول من المؤلفات الأفرنجية فى هذا الباب ، ورتبناه على أسلوب تدريسه عند القوم ، وذيلناه بمعجم صغير للمصطلحات الفلسفية تسهيلاً للطالبين فى مراجعة الكتب الفرنسية والانجليزية

لسنا بصدد القول فى بيان فائدة الفلسفة والدلالة على مزاياها ، غير أن الذى نشير اليه هو شدة احساس الغربيين بوضع الحاجة اليها فأفسحوا لها الصدر من مجالس العلم ومعاهد العرفان فى حين ترى شدة اهمالنا إياها وانصرافنا عن درسها ؛ وليس يذهب عنك أن العظمة الشخصية والقوة المعنوية للأمم لا تأتى الاَّ من طريق الدرس المنظم أو التربية العملية للعقل والقلب معاً ، وأبلغ ما دون لهذا الغرض كتب الفلسفة التى لا أثر لها فى مدارسنا الى اليوم

وقد استخرنا الله تعالى فى وضع مؤلف آخر نتبسط فيه فى شرح قواعد كل من هذه الخمسة العلوم فى مجلد خاص تفصيلاً لما أجملناه فى هذا المختصر

أسأل الله أن يمدنا بروح من عنده حتى نستطيع القيام بهذا الواجب العظيم

اصول الفلسفة

مقدمة

موضوع الفلسفة — كانت الفلسفة فى العصور القديمة مجموع العلوم المعروفة وقتئذٍ ؛ وكان الفيلسوف يحيط بعلوم وقته وفنونه من لغات وطبيعيات وآلهيات وهندسة وفلك وموسيقى وشرائع وطب وغيرها

وكان الأمر كذلك أو ما يقرب فى القرون الوسطى اذ كان فى الطاقة البشرية الالمام بجملة تلك العلوم والفنون

أما وقد اتسعت المعارف البشرية اتساعها المعهود وتشعبت العلوم العصرية فقد أصبح فى غير مقدور الانسان أن يجمع معارف عصرنا هذا ؛ ولو حاول أن يُلمَّ ببعضها الماماً للزمه أن يعيش اضعاف عمره . لذلك استقلّت الفلسفة بتقرير المسائل العامة التى تصل تلك العلوم بعضها ببعض مثل البحث فى أصول الكائنات وطبيعتها والخواص الذاتية لها ومكانها من الوجود وما تصير اليه غايتها ما عدا أحوال الأجسام وخواصها العرضية فان البحث فيها من شؤون العلوم الخاصة بها لأن العلوم الوضعية كلها تشتغل بكل ما يعرض للموجودات من الظواهر والخواص والاعراض دون حقائق هذه الموجودات وأصل وجودها فان ذلك من خصائص الفلسفة

تعريف الفلسفة — مما قلناه فى موضوع الفلسفة يمكن تعريفها بأنها علم المبادىء والعلل — علم البحث عن العموميات العالية للكائنات — علم البحث فى النفس والعالم وخالق الموجودات من طريق النظر الفكرى. اذاً فالفلسفة علم له صفة خاصة. وهى البحث عن العلل والمبادىء لأن معرفة الأشياء على طريقتين: معرفة **بسيطة عامة** كما يفهمها كل انسان، ومعرفة **مع الاستقصاء** بواسطة المباحث العقلية التى ترتقى بالباحث الى المبادىء أو الأصول العالية للأشياء وعللها الأصلية

فالفلسفة علم عقلى أساسه النظر والفكر وبهما امتازت عن علوم الدين القائمة على ما وصل الينا من تبليغات الرسل عليهم السلام ولقد أعجب أهلَ الفلسفة من المسلمين على قلة عددهم ما نُقِل اليهم فى القرن الثالث عن ارسطو وافلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان فزجُّوا بأنفسهم فى المجادلات الدينية التى أثارها من ادّعى الإسلام من شيع الفرس والأعاجم وحملهم الجدل ولدد العناد على الخلط بين العقائد الدينية وما لا ينطبق على أصول النظر فانبرى لهم من بين الجماعة من دحض لهم بعض قضاياهم وخاف الخلفاء شر الفتن فأمسكوا عليهم حريتهم وسقطوا فى هاوية كانت خاتمة أمرهم فى الاسلام ولولا ذلك ما وقف أمام العلم والصناعة متعنت ولا وقفت الحضارة الاسلامية عند حد محدود

ظهر دين الاسلام وقد بلغت عقول الانام مبلغ الفهم والاعتبار فكان أول دين خاطب العقل ودعاه الى النظر فى اسرار هذا الخلق العظيم من حيوان ونبات وجماد ورفع القرآن من شأن العقل فصرح له بإطلاق العنان

للفكر ما شاءت قوته عظة واستدلالاً[1] تخلط الفلسفة بالدين يضر به لأنه يعرض عقائده؛ وهي عواطف قدسيه تتأثر بها النفس كما تتأثر ببهجة الجمال؛ الى مناقشات العقل ومناقضاته

ويضر بالفلسفة كذلك لأنه يجعل للبحث والنظر فى حقائق الموجودات غاية واحدة هى تأييد عقائد الدين فتأخذ الفلسفة شكلا دينياً لا يتناسب مع حرية البحث والنقد

ولما كانت غاية الدين والفلسفة اسعاد الانسان كانت العناية بهما من ضرورات الحياة ولا تنافى بينهما كما يظن بعضهم فان الدين طريقه القلب والعواطف، والفلسفة طريقها العلم والنظر[2]

على ان الدين من عند الله تعالى وما كان من عند الله فكل ما فى الوجود يؤيده وتظهر آيات القدرة الآلهية بأجلى مظاهرها فيه . هذا هو العلم وقد بلغ شأوه المعلوم وهذه الفلسفة؛ وقد تناولت مباحثها أسرار الأكوان والعوالم؛ لم نرها مسّت عقيدة ولا أصلاً من أصول العبادات . وما قولك فى دين يقول أئمته بترجيح العقل على ظاهر الشرع عند التعارض إلاّ أنه دين الحق دين الفطرة — (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق . . . . . .)

وكذلك رأى علماء الفلسفة العصرية ضرورة المباعدة بينها وبين الأمور الدينيّة الصرفة وحذفوا كتاب اللاهوت[3] من علوم الفلسفة

---

(١) ملخص آراء العلامة ابن خلدون والاستاذ الامام الشيخ محمد عبده

(٢) للشيخ مصطفى عبد الرازق باختصار

(٣) La théologia

وجعلوه علماً خاصاً بأهل الدين والمباحث اللاهوتية حيث انها قائمة على معرفة الحقيقة من طريق التعاليم والإلهام . أمّا قولنا ان الفلسفة هى علم البحث فى النفس والعالم وخالق الموجودات فلأنها تبحث عن العلل الأولى للكائنات وعن النفس البشرية لأنها موضوع البحث وآلة الوصول الى معرفة كل شيء

فائدة الفلسفة — تتعلق فائدتها بالتأثير الذى تحدثه فى الانسان وبالمنافع التى تعود منها على العلوم الأخرى

(١) فبالفلسفة يعرف الانسان نفسه ويقوى ملكاته ويعودها النظر والفكر والحكم على الأشياء — فهى تنير بصيرته فيدرك أسرار طبيعته وأصل خلقته وعلاقته بما يحيط به من الكائنات

(٢) والفلسفة علم متمم للعلوم الأخرى ومرشد لها لأن كل علم يرتكز على بعض تعاريف أساسية ومبادئ أو قواعد يستنبطها العقل منه ولكن بحالة عامة سطحية . والفلسفة هى التى تجلّى أصولها وصفاتها وقوتها وطريقة استعمالها. كذلك لكل علم أسلوب يجب اتباعه فى مباحثه وإلاّ ضلّ العقل فيها . والفلسفة هى التى تبيّن لكل علم الطريقة المثلى التى تغيره وهى ما يعرف بالقضايا المنطقية فى علم المنطق

أقسام الفلسفة — الحقيقة ان الفلسفة علم ما بعد الطبيعة أما العلوم المعروف بالتواتر التصاقها بالفلسفة فتشترك مع علم ما بعد الطبيعة ولا تفارقه وهى :

(١) علم النفس — هو علم الأمور المكونة للحياة الروحية للانسان.

هذه الأمور مصدرها « النفس » وهى ما نسميها « أنيتنا » ولكن لا تعرف طبيعتها الآ من علم ما بعد الطبيعة

(٢) علم المنطق — هو علم الأصول التى يحتم على القوة المدركة أن تجرى عليها للوصول الى المعرفة الحقيقية. ولكن علم ما بعد الطبيعة يبحث فى هل الفكر قادر تماماً على الوصول للحقيقة وما هو المعنى الذى يصوره للمعرفة بوجه عام

(٣) علم الأدب — هو علم تقرير قواعد الارادة وتحديد الغاية التى يجب علينا أن نتخيَّرها دون غيرها وهو يحتاج لعلم ما بعد الطبيعة فى حل نظرية قيمة هذا العالم

فهذه العلوم المختلفة يَرتبط بعضها ببعض إرتباطاً تاماً حتى يكاد يكون موضوعها واحداً فان موضوعها الذهن لا غير. فالمنطق هو الذهن باحثاً عن الطريق الواجب عليه أن يسلكها للوصول الى الحقيقة. والأدب هو الذهن باحثاً عن أجمل صورة تحلى بها حياته وهو الخير. وعلم النفس هو الذهن باحثاً عن نفسه لمعرفة ماهيته وكيفية أعماله وعلم ما بعد الطبيعة هو الذهن مشتغلاً بأهم مطالبهِ وهى المعرفة والحدوث وحقيقة نفسه ومكانه من الوجود وغايته فيهِ أى المطلق

الجزء الاول

فى علم النفس

السيكُولوجيا

تعاريف أوّليـة

تعريف علم النفس وموضوعه — يبحث علم النفس فى أحوالهـا وملكاتها وطبيعتها وهو علمان علم تجريبي وعلم عقلى فعلم النفس التجريبى هو علم دراسة ظواهر الحياة الداخلية ونواميسها دراسة تحقيقية أى عملية مجردة عن كل نظر جدلىّ، لا دخل لها فى عالم الماهيات أو العلل الأولى أو الغايات الأخيرة كما يفعل الطبيعى فى دراسة بعض الظواهر باحثاً عن نواميسها دون الدخول فى ماهية المادة ولا كيفية وجودها . كذلك عالم النفس لا يشتغل الاّ بتحديد الأمور النفسية دون البحث عن ماهيـة النفس ذاتها . أما علم النفس العقلى فهو دراسة النفس من حيث طبيعتها وأصلها ومصيرها لا من حيث أحوالها وقواها وسنتكلم عليه فى علم ما بعد الطبيعة إن شاء الله تعالى

النفس على العموم — يوجد فى العـالم كائنات حيّة هى النبات والحيوان والإنسان وكائنات غير حيّة كالمعادن.

فالأولى متعضونة تتغذى فيها أصل حيوى هو الروح أو النفس والأخرى مجردة عن هذه الصفات

والأولى تنمو حسب نوعها بتأثير روحها والأخرى تبقى على حالتها الأولى التي وجدت عليها ما لم تتغير بفعل فاعل أو بمؤثر خارجى

فالنفس اذاً مصدر الحركات الخاصة بالكائنات الحية أو مصدر الحياة

الحياة على العموم — الحياة هى خاصية توجد فى الكائن الحىّ ، بها يتحرك **بالإرادة**

الحياة على ثلاثة أنواع (١) حياة **عضوية أو نباتية** خاصة بالنبات (٢) حياة **حسية أو حيوانية** خاصة بالبهائم (٣) حياة **ناطقة حرة** خاصة بالإنسان . أما صفة الأولى فالتغذية والنمو ، وصفة الثانية الحس الطبيعى والحركة المستقلة ، وصفة الثالثة النطق (العقل) والإرادة : بمعنى أن جميع حركاتها روحانية والحياة فى جميع الأنواع الثلاثة مصدرها **الروح أو النفس**.

واذا لاحظنا ظواهر الحياة فى الإنسان نراه يتغذى وينمو كالنبات ويحس ويتحرك كالحيوان وفوق ذلك يعقل ويفعل مختاراً — فهو اذاً يجمع بين أنواع الحياة الثلاثة . ولكن لا يوجد غير روح واحدة هى الروح البشرية

فائدة علم النفس — (١) علم النفس يُعرف بهِ أشرف جزء فى تكويننا **وهو الروح** فلا يعادله اذاً علم آخر ولا يرى الإنسان أنفع منهُ درساً

(٢) من علم النفس تستمد القضايا الضرورية لعلم المنطق بمعرفتنا **للعمليات العقلية** ؛ ولعلم التوحيد بمعرفتنا **لأنفسنا** وما فينا من نقص فنرقى بها

الى معرفة الذات التى تنزهت عن كل عيب ؛ ولعلم الأخلاق بمعرفتنا الإرادة والأفعال ؛ ولعلم التربية بمعرفتنا للقوى النفسية التى نسعى لتهذيبها ولعلوم التاريخ والتشريع والإقتصاد السياسى وجميع العلوم الأدبية بمعرفتنا للحرية البشرية ونتائجها . تلك مزايا علم النفس

استمداد علم النفس — يُستمد علم النفس البشرية من دراسة الأفعال والظواهر التى هى مصدرها لأن الكائنات كما لا يخفى يدل عليها أثرها فى الوجود مثلاً :

(١) الشكل والوزن واللون والرائحة والصلابة والكثافة وانبعاث الحرارة وانعكاس الضوء وانتشار الصوت والكهرباء وتجاذب الأفلاك ونحوها كل هذه عرّفتنا الأجسام الخارجة عن نواميس الحياة والعوامل المهمة فى الطبيعة

(٢) التنفس والنمو والحركة عرّفتنا الأجسام المتعضونة والحية

(٣) الفكر والرأى (الحكم على الشىء) والقياس العقلى وأفعال الإرادة الحرة عرّفتنا روحنا

أسلوب علم النفس وطريقته — يبحث علم النفس كما قدمنا فى أحوالها وللحصول على ذلك يجب أن يبحث عن هذه الأحوال فى أنفسنا أولاً ثم فى غيرنا من أمثالنا ثانياً وهو ما يسمونه **بالمشاهدة** . والمشاهدة نوعان مشاهدة ذاتيه ومشاهدة خارجية

فالمشاهدة الذاتية ما كانت عن طريق الوجدان والتأمل

والوجدان ملكة من ملكات النفس البشرية تدرك بها حالاتها وتؤديها الينا فنشعر بها

والتأمل أو مراجعة الانسان نفسه من شأنه أن يفسح للنفس لكى تجيد معرفة أفعالها وأحوالها المختلفة

والمشاهدة الخارجية — أولاً — النظر فى أحوال الحاضرين والغابرين لنستخلص منها ما فكروا فيه وشعروا به ورغبوا فيه أو كرهوه بمطالعة أعمالهم التى هى ترجمان حياتهم المسطورة فى كتب السير والتاريخ والأدب والآثار والتشريع والفنون والديانات . . . . الخ

ثانياً — مقارنة أحوال النفس المختلفة بين كهل تام الصحة مثقف العقل وطفل لم يتم عقله ومدله فى عقله دخل أو اضطراب ومتوحش لم يستكمل عقله بالتربية

هذا وقد يفيد فى علم النفس مقارنة الانسان بالحيوان الأعجم

وثمرة المشاهدة الخارجية استكمال نتائج المشاهدة الذاتية أو تحقيقها على وجه يقربها من الحقيقة لأن الأولى (أى المشاهدة الذاتية) هى الأساس والأصل فى دراسة قضايا علم النفس

يضيف علماء النفس الى نوعى المشاهدة نوعاً آخر هو التجارب التى يخرّجون منها بعض نواميس تفيدهم فى الحصول على بعض حقائق نفسانية كاستشهادهم ببعض الحوادث الماضية فى تأييد نظرياتهم — أو النتائج التى يحصلون عليها من تأثير الأنظمة الاجتماعية فى الأمم — أو اثر القوانين

فى درجة أخلاقهم أو فى الثروة العامة — أو ثمرة طرق التربية المختلفة أو مضارها فى الطبقات البشرية

وليس الغرض من هذه التجارب الحصول على نتائج أكيدة تؤدى الى تغيير أو تعديل فى الظواهر النفسية كما هى الحال فى علوم الطبيعة من تأثير التجارب فى الحقائق العامية والظواهر الطبيعية — انما هى تجارب أو ملاحظات قد تكون قريبة أو بعيدة عن الحقيقة ولكنها تقرب المباحث النفسية من الاذهان

وهناك علم حديث اسمه (**الفسلوجيا النفسية**) وهو علم يبحث عن ارتباط المجموع العصبي والمخ على الخصوص بالظواهر النفسية — يطبق المشتغلون به التجارب الفسلوجية على الأفعال النفسية المرتبطة بها . وأحوال الحس الخارجى على ما يظهر هى الأحوال الفسلوجية الوحيدة المرتبطة مباشرة بأسباب طبيعية محسوسة بالتجارب

وعلماء الفسلوجيا النفسية يشتغلون بالبحث عن سرعة الحس ومدة استمراره ومقدار التأثير الطبيعى المتناسب مع أول درجات الحس — والارتباط الواقع بين تغيرات التنبيه الخارجى وأسبابه وتغيرات الحس — وأبحاثهم هذه لا تزال عرضة للنقد والتجريح وان كانت لا تهم علماء النفس كثيرًا لأن الظواهر الفسلوجية المرتبطة بالظواهر النفسية ليس لها الاّ أهمية ثانوية عندهم ومهما تكن قيمة هذه المباحث فالذى لا شك فيه ان علم النفس علم حقيقى أسلوبًا وموضوعًا

أقسام علم النفس — علم النفس قسمان — **عملى أو تجريبى**

(وهو المبنى على التجارب) وموضوعه أحوالها وملكاتها **وعقلى** وموضوعه طبيعة النفس وهو من خصائص علم ما بعد الطبيعة . والقسمان مختلفان فى موضوعهما وأسلوبهما فالأول أساس مباحثه **المشاهدة** أى على طريقة الاستنتاج والثانى أساس مباحثه **القياس العقلى** وشىء من التجارب أيضاً

علم النفس العملى او التجريبى

هذا القسم فيه مبحثان :

(١) **حالات النفس والظواهر النفسية**

(٢) **ملكات النفس**

(١) حالات النفس والظواهر النفسية

مصدر هذه الحالات هو الروح أو النفس لأنها مصدر كل فعل حيوى فينا — ولكن ليست كل هذه الأفعال بلا تمييز بينها موضوع علم النفس لأن بعضها أفعال وحركات عضوية محضة والأخرى روحية محضة فتكون الأولى خاصة بالجسم والثانية بالروح وغيرها مشترك بين الجسم والروح ولكنها من خواص الروح أولاً وبالذات

والأفعال والحركات العضوية مثل الهضم وتمثيل الغذاء والدورة الدموية والتنفس والنمو والحركات العصبية والعضلية . . . . الخ هذه من موضوع علم التشريح والفسلوجيا وتسمى كلها بالظواهر الفسلوجية

وأما الأفعال أو الحالات النفسية — مثل التفكر على اختلاف أنواعه وهي الشوق . والذكر . والرأى . والاستدلال . وقوة الارادة . والاختيار . وما الى ذلك وكذا الحالات المشتركة مثل التأثيرات المفرحة أو المؤلمة التي تحدث في أنفسنا عند مشاهدة مناظر خارجية كبستان جميل أو نار مشتعلة أو نحوها — فهذه كلها من خصائص علم النفس وتسمى بالظواهر النفسية الفسلوجية

الفروق بين الأفعال الفسلوجية والأفعال النفسية

تختلف هذه الأفعال بعضها عن بعض باختلاف الأصل فيها أو الغرض منها وطريقة علمنا بها

اختلاف الأصل — الظواهر الفسلوجية مادية صرفة يمكن مقاسها كتحديد مدة الهضم لأى مادة غذائية أو معرفة شكلها وأطوالها مثل أعضاء الدورة الدموية والتنفس والهضم . أو كونها تشغل مكاناً معيناً في الجسم كجريان الدم فلا يكون الاّ في الشرايين والأوردة وحركة الهضم لا تكون الاّ في المعدة وما يتبعها من أجزاء الجسم

وأما الأفعال النفسية الفسلوجية فهي أفعال روحانية غير مادية كالروح نفسها وهذه لا مكان لها ولا شكل ولا مقاس ولا وزن ولا تنتهي مطلقاً الى حركات مادية

اختلاف الغرض — الظواهر الفسلوجية الغرض منها حفظ صحة الأجسام ونموّ العضلات والأعصاب والعظام وباقى أجزاء الجسم البشرى

والظواهر النفسية الغرض منها أيضاً حفظ الجسم ولكن من وجهة أخرى وهى تقوية الحياة العقلية والأدبية أعنى معرفة حقيقة كل شىء واستخدام النافع والعمل الأصلح والتماس أسباب السعادة

اختلاف طريقة العلم — الظواهر الفسلوجية تعرف بالحواس الخمس (وهى البصر والسمع والذوق والشم واللمس) والاستعانة بالآلات الصناعية المضاعفة لقوتها المخترعة لهذا الغرض أما الظواهر النفسية فلا تتناولها المشاعر الخمس ولا تتمثل لعالم الحس فتقع تحت الآلات الصناعية مهما كانت قوتها وانما تعرف بالوجدان وهو شعور نفسى تدرك به النفس حالاتها وتوصله الينا بلا واسطة وتسمى هذه بظواهر الوجدان أو الظواهر الوجدانية

تنبيه — للوجدان معنيان فهو فى علم النفس عرفان مصدره النفس ذاتها والحالات الباطنة بلا واسطة

وفى علم الأدب تمييز الخير والشر والحق والباطل فيطلقون على الأول الوجدان وعلى الثانى السريرة أو الضمير كما سيجىء بعد

ترتيب الحالات النفسية — هذه الحالات كثيرة ومختلفة ولكن يظهر للمتأمل أنها متميزة ومستقلة بعضها عن بعض اذا لاحظنا وجوه التشابه بينها غالباً وعلى ذلك قسمها العلماء كما يأتى :

(١) تأثير الجوع أو الظمأ والبرودة أو الحرارة والحزن من الاخفاق والسرور من النجاح . . . . . وما الى ذلك كلها ظواهر مختلفة بلا شك ولكن تجمعها صفة واحدة هى التأثير فى الانسان (لاذاً كان أو مؤلماً)

ومن ذلك يجمعونها طائفة واحدة ويسمونها **بالأفعال الخاصة بالحساسية**

(٢) كذا الفكر والذكر والحكم على الشيء والقياس العقلي وغيرها من الطبائع المختلفة لكنها توصل الانسان الى معارف شتى جمعوها طائفة واحدة يسمونها **بالأفعال العقلية**

(٣) الارادة والأفعال التى تستعين بها النفس على تنفيذ شهواتها داخلاً وخارجاً جميعها مختلفة ولكنها لم تخرج عن كونها ارادة وعزماً فسموها **بأفعال الارادة**

ومما تقدم يرى المتأمل ان أفعال النفس لا تخرج عن هذه الأقسام الثلاثة ولا يمكن وضعها فى تقسيم آخر

كل ما تقدم من البيان والتقسيم والتعاريف لم يكن الاّ مقدمات لعلم النفس . بقى علينا الكلام على هذه الأفعال بردها الى أسبابها وهى ملكات النفس فنقول :

(٢) ملكات النفس

للملكة معنيان أعم وأخص

فالملكة بمعناها الأعم هى قوة حسية أو معنوية فى الكائنات تسير بحكمها على نمط خاص أو تنتج أثراً ما أو تحول قليلاً أو كثيراً بتأثير غيرها فيها

وبمعناها الأخص هى قوة فى النفس البشرية تجعلها تسير مختارة أى بحرية وادراك

أما تلك القوة التى فى الكائنات الأخرى فتجعلها تحول قليلاً أو كثيراً بتأثير المؤثرات الخارجية عنها فتسمى (**خاصية**) وهذه توجد فى الكائنات غير العضوية ...

والقوة التى تجعلها تسير سيراً وجدانياً تسمى (**وظيفة**) وهذه توجد فى الكائنات العضوية فترى كل عضو من أعضائها يؤدى وظيفته من تلقاء نفسه بسر أودعه الخالق فيه سبحانه جل شأنه

تبيان ملكات النفس — ملكات النفس حكمها حكم باقى عوامل الكون نَسْتَبِينُها بآثارها أعنى بحالاتها وظواهرها التى تتولد عنها — وقد سبق أننا قسمناها الى ثلاثة أقسام وبما أن لكل ظاهرة سبباً خاصاً وللظواهر المختلفة أسباب مختلفة أيضاً فيكون للنفس ثلاث ملكات وهى (**الحساسية**) مصدر الأفعال الخاصة بها (**والقوة المدركة**) مصدر الأفعال العقلية (**والارادة**) مصدر أفعال الارادة والحرية والاختيار

قد يزعم بعضهم أن الحساسية ليست من الملكات الأصلية لأنها لم تكن الاّ خاصية بسيطة . ولكن يرد عليهم أن الارادة تحكم فى الحساسية الى حد محدود وبناء على ذلك لا يصح اعتبارها خاصية أو مجرد وظيفة عضوية . وقال آخرون بوجود ملكة رابعة سموها (الملكة المحركة) واليها ترجع جميع الحركات الجسمانية — على أن هذه القوة فى الحقيقة ليست الاّ نوعاً بسيطاً من حركة النفس التى تستخدمها لذاتها ولغيرها

وحدة الحياة الروحية — ملكات النفس وان كانت مختلفة لكنها غير قابلة للانفصال — لأنها لا تعمل منفردة أبداً وأقل الحوادث تجمع

بين أنواعها الثلاثة مثلاً اذا أصاب انساناً ألم شعر به طبعاً فهذه **هي الحساسية** وفى الوقت نفسه يدرك أنه يتألم وهذه هى **القوة المدركة** ويريد أن يتخلص من الألم وهذه **الارادة**

والنفس البشرية تعمل دائماً على طرق متنوعة كثيراً أو قليلاً وهذه صفة أصلية فى طبيعتها وليست ملكاتها الا أشكالاً متعددة لحركتها كالألم واللذة والتفكير والارادة أعنى أنها تعمل بطرق مختلفة

قد يتفق أحياناً ان احدى هذه الملكات تتغلب على الأخرى الى درجة أنها تكاد تمحوها بالكلية ولكنها فى الحقيقة موجودة بأجمعها ومشتركة فى جميع حالات النفس (كما سيجىء بعد فى باب تأثير الملكات بعضها فى بعض) وذلك دليل قاطع على وحدة الحياة الروحية فينا.

وملكات النفس كلها قديمة فليس لاحداها مزية القدم على الأخرى ولكن الحساسية أول ما يبدو لدى الطفل ثم تظهر فيه القوة المدركة ثم الارادة ولذلك سنتكلم عليها بهذا الترتيب (١) الحساسية (**الحياة الشهوية**) (٢) القوة المدركة (**الحياة العقلية**) (٣) الارادة (**الحياة العاملة**) ثم نعقب ذلك ببحث خاص فى الاشارات الموضوعة للحالات النفسية وهى اللغة

الباب الأول

فى الحياة الشهوية

(١) الحساسية

الحساسية هى ملكة الحس بالألم وباللذة.

للحساسية ست صفات لأنهُ اما أن تكون (١) حسية فعلاً بأن تقع أفعال الحس بلذة أو ألم (٢) أو تحويلاً باطنياً بسيطاً لدى من وقع عليه التأثير (٣) أو شخصية أى متغيرة باختلاف الأشخاص وأعمارهم وأمزجتهم وقوة بناهم وعقولهم (٤) أو انفعالية قابلة لتأثير الأشياء الخارجية (٥) أو جبرية حيث تفقد كل حرية لها فتكون اللذة والألم خارجة عن ارادة الانسان (٦) أو تكون مصحوبة بما يعرب عن حقيقتها بحركات أو انين أو ضحك أو نحو ذلك وقد يتأثر الانسان بلذة أو بألم اما بفعل حسى أو معنوىّ وعليه تكون الحساسية على نوعين **حساسية مادية؛ وحساسية معنوية**

والحساسية المادية مصدرها النفس والجسم معاً ومركزها النفس ولكنها لولا الجسم ما وجدت . وهى عبارة عن كل لذة أو ألم يتولد من التأثيرات المختلفة التى تقع عليها من الظواهر المادية

والحساسية المعنوية من خصائص النفس وحدها وهى عبارة عن كل لذة أو ألم يتولد فى أنفسنا بفعل غير محسوس مصدره أفكارنا وعواطفنا (كالتخيل والفكر والذكر)

وأصل العواطف **القلب** وليس المراد بالقلب ذلك الجهاز الخاص بالدورة الدموية وانما القلب هنا معناه الطبيعة البشرية ، والقلب فى جميع اللغات يرادف العاطفة فيقولون القلب والعقل أعنى العواطف والعقل . وتثقيف العقل يسمى **تعليماً** وتهذيب القلب يسمى **تربية**

فالكرامة الشخصية والمزاحمة والكبرياء والشجاعة الأدبية وحب العائلة والوطن والاخلاص والبطولة وبالجملة كل ظواهر الحساسية الأدبية كالميول والانفعالات والشهوات كل ذلك متعلق بالقلب

والقلب هو محرك الحياة البشرية . والعقل منظم هذه الحركة والقلب متى اتحد مع العقل أورى زناد الذهن وأنمش القول والفعل وأشعل نار الشجاعة وأخمد الأنانية وزان الرجال

الانفعالات الصادرة عن الحساسية

الانفعالات أو أحوال الحساسية الظاهرية هى اللذة والألم والاحساس والعواطف

(١) **اللذة والألم** — اللذة والألم هما شيئان لا تخلو منهما الحساسية على اختلاف طرائقها

ليس لنا طريق نعرف منه هاتين الظاهرتين عند الاختبار والتجربة

ويتعذر تعريفهما لأن تعريف الشيء عبارة عن تحليل عناصره وكل من اللذة والألم حادث بسيط لا يتحلل، وكل ما لا يمكن تحليله لا يمكن تعريفه أى بحده ولكن يمكننا بيان صفاتهما وتعيين عللهما

علة اللذة والألم — اللذة هى ثمرة ارتياح النفس من حركتها واتفاق تلك الحركة مع غاياتنا الطبيعية فاذا عرض لتلك الحركة ما يعوقها أو يبالغ فى حركتها أو يضلّها نشأ ما يسمى ألماً

وللذة والألم أهمية كبرى فى الحياة البشرية

فمن اللذة الحسية والألم نعرف حالة أجسامنا ان كانت صحيحة أم بها علة من العلل ونعرف بها مناسبة أو عدم مناسبة المأكل والملبس والمسكن والهواء الذى نستنشقه والأشياء التى نستخدمها وكل من الألم المعنوى واللذة المعنوية يزيد فى تفهمنا ما يجب علينا بمعنى أن اللذة الأدبية تقربنا من الفضيلة والألم الأدبى يبعدنا عن الرذيلة ويعلمنا الانتباه والحذر والتبصر لأن اللذة الأدبية هى فاتحة الاحسان الذى توليه الفضيلة أهلها والجميل الذى تسوقه اليهم. والألم الأدبى هو نذير القصاص الذى يصيب أهل الرذيلة وذوى الهنات

الفرق بين لذة الجسم ولذة النفس — قلنا أن اللذة والألم من الحساسية ولكن بين لذة الجسم ولذة النفس فروق ثلاثة :

(١) لذة الجسم واسطة ولذة النفس غاية لأن اللذة التى يشعر بها الانسان حين يأكل أو يستريح أو يتريض انما هى وسيلة للحصول على

حفظ الجسم . أما اللذة التى تحصل للانسان من التعلم والمطالعة فهى وان كانت وسيلة لرقى الانسان الاّ انها غاية الغايات

(٢) لذة الجسم اذا خرجت عن الحد اللائق بها أو الغرض الذى وضعت من أجله كانت ممقوتة مهينة لصاحبها لأنها لم تكن لذة لذاتها ولكن لغيرها فاذا ما جعلها الانسان غايته انتقلت به الى طبيعة أدنى من طبيعته

أما لذة النفس التى هى لذة الفضيلة والعلم والصداقة والاخلاص وغيرها فهى ممدوحة وشريفة لأنها موصلة الى الكمال

(٣) لذة الجسم لذة زائلة أما لذة النفس فباقية بقاء الحياة اذاً فلذتا الجسم والنفس يجب أن تكونا بنظام مرتب معقول بينهما لحفظ طبيعتنا البشرية ورقيها

(٢) الاحساس

اذا سمعت صوتاً موسيقياً فان العلم يقول لك ان سبب سماعك لهذا الصوت هو التموجات الهوائية التى تنقله بواسطة الأعصاب الى المخ فتحدث تنويعاً خاصاً فى هذا العضو يسمونه « تأثيراً » وهو ظاهرة فسلوجية . وما يدركه الوجدان مباشرة من هذه الظاهرة هو الحس أو الاحساس

فالاحساس هو كل انفعال نفسانى لاذّ أو مؤلم يحدث عقب تأثير عضوى

ولما كان هذا التعريف قاصراً فى ذاته لأنه يعرف العلة العارضة للحس دون طبيعته (لأن طبيعة الحس لم يتوصل الى معرفتها) بحثوا فى صفاتها وعللها طبقاً لما سبق تقريره من أن كل حادث بسيط لا يمكن تحليله لا يمكن تعريفه

المشاعر — وأعضاؤها — وقوتها الطبيعية

يجب التفريق دائماً بين المشاعر وأعضائها — لأن المشاعر هى قوى خاصة للنفس أما أعضاؤها فهى آلات مادية توصل ما بين العالم الخارجى والنفس

والمشاعر خمسة — البصر والسمع والذوق والشم واللمس

عضو البصر العينان وأعصابهما وبواسطتها يدرك الضوء والألوان

وللسمع الآذان وأعصابهما وبها تُدرك الاهتزازات الصوتية

وللذوق الغشاء المخاطى للسان والعصب اللسانى وبهما يُدرك طعم المأكولات وغيرها

وللشم الغشاء المخاطى للحفر الأنفية وأعصاب الشم وبها تُدرك الروائح وسائر المشمومات

وللمس أعصاب خاصة منتشرة على سطح الجسم وعلى الخصوص باطن اليدين وأطراف الأصابع وبها تُدرك الحرارة والرطوبة والصلابة والرخاوة وغيرها

مما تقدم يعلم أن حقيقة عضو الاحساس **هو المجموع العصبى** أعنى الدماغ (المخ والمخيخ والنخاع المستطيل) والنخاع الشوكى والأعصاب.

والأعصاب تخرج من أسفل الدماغ أو النخاع الشوكى وتنتشر فى جميع أجزاء الجسم وهى على ثلاثة أنواع من حيث وظيفتها : قسم منها للحركة وقسم للحس وقسم للحركة والحس معاً

القسم الأول يسمى بالأعصاب المحركة لأنها تنقل الحركة من الداخل الى الخارج والثانى بالأعصاب الحساسة لنقلها الحس من الخارج الى الداخل والثالث بالأعصاب المشتركة مثل العصب اللسانى

قال سبنسر ان الحواس الأربعة الأولى ليست الاّ تنوعات متفرعة من الأخيرة وهى اللمس لأن كل احساس ينشأ فى الواقع من تنبيه الأعصاب والاحتكاك بها . وفى الحقيقة أن المشاعر لها أصل بعيد وهو « **الحاسة الحيوية** » واحدة بأصل خلقتها ثم تفرعت وانتشرت وأصبح لكل حاسة حيز مخصوص فأصبحت تؤدى وظيفة خاصة بها عند التأثيرات الخارجية

شرائط الاحساس :

أولاً — **تأثير يقع على عضو الاحساس** — مهما كان تركيب عضو الاحساس مضاعفاً فانه مكوّن من ألياف عصبية تنتهى بأجسام صغيرة جداً يختلف تركيبها باختلاف الحواس . مثلاً ترى ما يخص عصب السمع خلايا وما يخص عصب البصر أشكال مخروطية واسطوانية وهكذا . وهذه الأجسام الصغيرة لا تتأثر الاّ بتنبيه مخصوص وبدرجة مخصوصة بحيث يمكن القول بأن كل جسم أو كل ليفة من هذه الألياف معدّة لتنبيه واحد معين

وقد قال بعضهم ان كل ليفة عصبية من الشبكية (لعضو البصر) مكوّن من ثلاث ألياف عنصرية . هذه الألياف اذا وقع عليها شعاع ضوئى واحد يتأثر كل منها تأثراً خاصاً (أى مخالفة لبعضها) . ويتولد عنها العناصر الثلاثة الأولية لحاسة البصر وهى الأحمر والبنفسجى والأخضر

ثانياً — **توصيل الأعصاب لهذا التأثير** — التنبيه الواقع على أطراف الأعصاب شرط عادى للاحساس . ومعنى عادىّ ان التنبيه يقع عادة على أطراف الأعصاب ، ولكن ليس هناك ما يمنع وقوعه على أى جزء من أجزائها ويتم بذلك عملها كما يقع على أطرافها

ثالثاً — **ارتجاج مخى** ومتى تأثر العصب بهذا التنبيه نقله الى المراكز العصبية قالوا بسرعة ثلاثين متراً فى الثانية واختلف العلماء فى طبيعة نقل العصب للتنبيه . هل هو كفعل الكهرباء أو هو تفاعل كيماوى يحصل بسبب هذا التنبيه على عناصر الأعصاب المختلفة ؟ كل ذلك تحت البحث اليوم

وهناك مسئلة أخرى فيما يخص طبيعة العصب — هل كل عصب من الأعصاب يتأثر بكل تنبيه يقع عليه أو أنه فطر على أن لا ينقل الاّ تنبيهاً خاصًّا به ؟ قال بعضهم بالأول وقال آخرون بالثانى والرأى الأول هو المعوّل عليه عند جمهور العلماء اليوم : أى ان الأعصاب تنقل ما يقع عليها من التنبيهات أياً كان نوعها وتنقلها الى المراكز العصبية وهذه المراكز هى التى فطرت مخصصة لكل تنبيه مركز خاص

رابعاً — **تحول أو انفعال فى النفس** — ان مجرد وصول التأثير الى

المخ وهو مركز المجموع العصبي يظهر من النفس الانفعال أو الحس وهو الاحساس الحقيق

فالأول من هذه الأمور الأربعة فعل مادى والثانى والثالث أفعال فسلوجية والرابع ظاهرة نفسية

عناصر الاحساس — للاحساس عنصران حسى ومعنوى بمعنى أن الانسان اذا أكل تفاحة أو إشتم وردة فانه يشعر فى الحال باحساس ثم يميز هذا الاحساس — فالأول يسمى حسياً لأنه تأثير مادى يقع علينا فيكون مقبولاً أو غير مقبول والثانى يسمى معنوياً لأنه حالة وجدانية داخلية يميز بها الانسان بمساعدة القوة المدركة نوع المأكول ودرجة نضجه أو رائحة المشموم ونوعه وفصيلته الى غير ذلك

تنبيه — العنصر الحسى للاحساس والعنصر المعنوى قوتاهما متعاكستان فكلما كان الأول قوياً كان الثانى ضعيفاً لأن حدة الانفعال تضر بسلامة التمييز وبالعكس

صفات الاحساس — لكل احساس أربعة أمور

(١) مدة طويلة أو قصيرة — لأنهُ لا يظهر الاحساس ولا ينعدم الاّ بمضى وقت طويل أو قصير

(٢) شدة متوسطة — لأن الذهن لا يدرك التأثيرات الضعيفة جداً ولا القوية جداً

(٣) طبيعة خاصة أعنى أنهُ يكون لاذاً أو مؤلماً

(٤) صفة أو جنسية بمعنى أن يكون الشيء قابلاً للشم أو الذوق أو

اللمس أو الرؤية لأن صفة الاحساس تتعلق بالحاسة التى تولدها

ترتيب الاحساس — الاحساس على نوعين باطنىّ وظاهرىّ حسب علله وأسبابه

فالاحساس الباطنى يتولد من تحويل مجهول الأصل غالباً فى تركيب الجسم وعلى الخصوص فى الجهازين الهضمى والتنفسى من تعب أو جوع أو عطش أو حمى وغير ذلك

وفى مثل هذا الاحساس يكون العنصر المعنوى مفقوداً ولذلك نجهل كثيراً من حقيقة وظائف الأعضاء الباطنية والأعضاء الحيوية والاحساس الظاهرى يتولد من التأثيرات المادية فى أعضاء الحواس وتختلف أنواعها باختلاف الحواس نفسها كما قدمنا

هل مدركات الحواس صور صادقة من الأشياء الخارجية ؟ الحسّ ليس بصورة صادقة للأشياء لأنهُ فى ذاته لا يمثل لنا الاّ حالات الوجدان أى تنوعات عاملية نعتقدها أموراً خارجية بصفاتها الحقيقية ولقد تظهر غرابة القول بأن الالوان والحرارة ليست الاّ قائمة بنا وقارة فى ذواتنا. ولكن ذلك هو الحقيقة . وقد قسم الفلاسفة من قديم خواص الاجسام الى قسمين خواص أولية كالثقل والمقاومة والامتداد الخ وخواص ثانوية مثل اللون والحرارة والرائحة الخ ومن المحقق أن الخواص الثانوية هى محض حالات نفسية : فمثلاً اللون لاصق بعضو الأبصار حتى ان تغييراً بسيطاً فى هذا العضو كاف لابدال اللون بلون آخر . كذلك القول فى الحرارة — اغمر يدك اليمنى فى ماء بارد واليسرى فى ماء ساخن ثم ضعهما

كلتيهما فى ماء فاتر فتشعر يدك اليمنى بأن الماء ساخن واليسرى بأنه بارد

ولقد أثبت العلم نفسه بأن لا لون ولا صوت خارجاً عنا وان كل ذلك عبارة عن حركة فى إثير الفضاء ليس الاّ

وكذلك الخواص الأوليـة للأجسام ليست حقيقة أيضاً بل ذلك وَهْم محض ؛ لأن الثقل والمقاومة يختلفان باختلاف القوى العضلية فحجر من الأحجار قد يكون ثقيلاً بالنسبة لغلام أو مريض ولا يكون كذلك بالنسبة لرجل قوى أو صحيح البنية . فالأشياء فى ذاتها ليس لها طعم ولا رائحة ولا حرارة ولا هى مضيئة ولا ذات أصوات مما نراه أو نسمعه. كل هذه الخواص آتية من الوجدان . ولذلك قالوا ان العالم وليد الذهن ومن مادته

اضافية الاحساس — مما تقدم نخرج بنتيجة أخرى . لا شك ان ما أشعر به أنا من الحس هو هو بالنسبة لى ولكل انسان غيرى فهو اذاً بالنسبة لعالم الانسان واحد أى انه من هذه الوجهة احساس مطلق ولكن كل كائن آخر بنيته وتركيب قواه يخالف ما عليه الكائن البشرى لا يحصل له نفس الاحساس ولو اجتمعت له الشرائط عينهـا والوسط بعينه . ولو تغيرت بنية الانسان لتغير معها الحس اذاً يكون الحس اضافياً (Relative)

قلنا اضافياً لأن الحس يتعلق بحقائق الأشياء والتركيب العضوى للنوع معاً . فالحيوان ذو الجلد الصفيق يخالف احساسه احساس الحيوان ذى الجلد الرقيق الطرى . وكذلك بالنسبة لبنية الأفراد فان من مسه الرمد

قد لا يميز بعض الألوان وكل ذلك عوارض بيولوجية . وفى بعض الحميات يظهر الحس شديداً جداً . وقد يتغير الحس مع تهيج العصب . فاذا وقعت تأثيرات مختلفة على عصب الأبصار ولدت دائماً الحس بالضوء . ونفس هذا التأثير الواقع على العين وتولدت عنه ظواهر الضوء . يُولّد الصوت بتأثيره على الاذن ويحدث وخزاً فى الجسم بتأثيره على الجلد . وهكذا الحس أيضاً اضافى بالنسبة لحالة العصب المتهيج . فالسكير يحتاج لزيادة المقدار الكؤولى لكى يجدد الحس واذا أطال الانسان نظره فى ورقة حمراء ثم حوّله فجأة الى شىء أبيض ظهر له فى لون أخضر

وبالجملة لو كان تركيب الوجدان والحواس غيره اليوم لكانت المدركات كلها غيرها كذلك وربما كانت تبدو فى أشكال لم تخطر على البال لأى مفكر فى هذا الوجود . ولما كانت المدركات بالحس مختلطة بالوجدان ويتعذر فصلها بعضها عن بعض فليس وراء ذلك الاّ العلم الواقعى الذى هو كفيلنا فى تمييز عناصر هذه المدركات المتقلبة العاملية وردها الى عناصر ثابتة عامة واقعية

(٣) العواطف

العواطف هى كل انفعال نفسانى لاذّ أو مؤلم يحدث من فعل عقلى أو أدبى — وهذه العواطف تنحصر فى الفرح أو الحزن

أنواع العواطف المختلفة — هذه الأنواع عديدة منها ما هو عقلى او

أدبيّ أو دينيّ أو اجتماعيّ أو جماليّ (خاص بالفنون الجميلة) — ولكن أهمها العواطف الروحية والعواطف الاخلاقية

فالعاطفة الروحية ما تولدت من الحصول على الحقيقة والجمال أعنى السرور الذى يتولى الانسان من رؤية الشيء الجميل أو العثور على الحقائق وكذا الحزن الحاصل من رؤية الشنيع أو الفظيع أو عدم التهديّ الى المطلوب ، كل ذلك أسباب للعواطف الروحية

والعاطفة الاخلاقية ما تولدت من فعل الخير أو الواجب كأثر السرور فى النفس عقب فعل الجميل أو ذكرى الأثر الجليل وحزنها اذا ذكرت فعلاً شائناً أو خطأً كبيرًا

الفرق بين الإحساس والعواطف — وان كانت هاتان الخلتان مصدرهما واحداً وهو الحس وكلتاهما من الظواهر الحسية والحالات الوجدانية فان بينهما اختلافاً تاماً

فالاحساس يحصل من تأثير عضوى دون أى فعل عقلى كاللذة الحاصلة من الأكل أو الشرب أو الألم من الجوع أو العطش

والعاطفة على العكس منشأها فعل عقليّ او أدبيّ كفكرة تعرض أو ذكرى تمر أو غرض يتم أو غير ذلك

والاحساس موضعى أى له موضع معين من الجسم الانسانى فألم الجرح لا يكون فى غير مكان الجرح وألم الكريه من الروائح لا يكون فى غير الحفر الأنفية وألم الجوع لا يكون الاّ فى المعدة وهلم جرًّا

أما العاطفة كالغيرة والحماس والحب والبغض وغيرها فلا محل لها من الجسم بل تجدها ملابسة للنفس بأسرها .

والاحساس يضعف بالتكرار فاليد تعتاد البرودة بدوام ملامسة الأجسام الباردة — وحاسة الشم تضعف باستمرار شم الروائح العطرية أو الكريهة

والعاطفة بالعكس تزداد نماء وقوة بالمران والعمل فالتعلق بالحقائق والبحث وراءها ومحبة العدل وعشق الجمال والجلال كل ذلك يوسع فى مداها ويمدّ فى أطرافها حتى تبلغ الكمال

(تنبيه) الاحساس مشترك بين الانسان والحيوان الأعجم أما العاطفة فخاصة بالانسان الذى اختص دون سواه بالانفعالات العقلية والأدبية — غير ان للحيوان بعض احساسات بسيطة مثل الفرح والحزن والحب والبغض لأن فيه معرفة من طريق الحس

فائدة الاحساس والعواطف — أما الاحساس الباطنى ففائدته حفظ الحياة الجسمانية لأن به نعرف ما يلزم لحفظ صحتنا وما يضر بها

والاحساس الظاهرى — تعرف به الأشياء الخارجية وهو يوقظ فينا القوى العقلية فتبحث فيها للوقوف على حقائقها

والعواطف لها غاية أسمى وهى رقى الحياة العقلية والأدبية

أما من الوجهة العقلية فانها توقفنا على حالة العقل فنسعى لما فيه رقينا العقلىّ ونتجنب ما فيه تأخيره — فمثلاً النجاح فى اكتشاف حقيقة من الحقائق يولد فينا لذة وارتياحاً يبعثنا على البحث عن غيرها — أما من

الوجهة الأدبية فان هذه العواطف تعلمنا ما يجب أن نفعله أو نتباعد عنه حتى نصل الى المثل الأعلى من الكمال ؛ فوخز الضمير هو نذير القصاص وسوء العقبى لأهل الرذيلة ، والسرور بشير السعادة لأهل الفضيلة والدافع للانسان على النهوض بالعمل المبرور

ميول الحساسية

العلل الخفية لملكة الحس هى الميول والشهوات

(١) الميول

الميل هو هوى طبيعى غريزى فى النفس يقرّبنا من الأشياء التى تتفق مع طبيعتنا البشرية والميل فى الحقيقة أمر خارج عن ارادتنا وتأثيرنا فيه تأثير بالواسطة

والميول على أنواع كثيرة بحسب ما تتعلق بها طبيعتنا وعلاقتنا مع الغير — ولكن يقسمها العلماء عادة الى ثلاثة أنواع ميول شخصية وميول اجتماعية وميول عالية

الميول الشخصية — هذه ميول تتعلق بالانسان بأكمله عقلاً وجسماً والميل المادى أو الشهية فى الانسان هى احساس عضوى يحملنا على البحث عما يحفظ حياتنا الجسمانية أو يرقى حالتها المادية وغالبها ذات مواعيد محدودة تقريباً مثل الحاجة الى الطعام أو الشراب أو النوم

والشهية إما طبيعية او خيالية — فالأولى مثل حاجة الانسان الى الأكل والنوم وغيرهما من ضروريات التركيب البشرى والثانية مثل الميل

الى التدخين او المسكرات وغيرها من مقتضيات العادة فقط

والشهية الطبيعية يجب ان تكون بنظام وترتيب حتى لا تخرج عن الحد المعقول اللائق بمنزلتها من الحياة البشرية

وأما الشهية الخيالية — ففى الغالب مضرة وغير ضرورية لنمو الجسم وحفظه

والميل الخاص بشخص الانسان إما ان يكون لفائدة العقل او لفائدة العقل والجسم معاً ونحن نفضل طبعاً كل ما من شأنه ان يرقى حالتنا ويجعلنا فى نعيم دائم : كالرفاهية والغنى والاستقلال وعلامات الشرف والرقى الطبيعى والعقلى والأدبى

الميول الاجتماعية — هذه الميول التى تقربنا من أمثالنا بسبب الفوائد التى تعود علينا من المجتمع الانسانى اى من الأشخاص الذين ترتبط بهم وهى :

(١) مدنية الانسان — أعنى انه مدنى بالطبع اى لا يعيش بغير الاحتكاك بأمثاله والالتصاق بهم فيداولهم المنفعة والمحبة والأفكار والشعور والألفة والاحترام

(٢) الميول الأهلية او الطائفية — مثل محبة الأهل ومحبة الوطن والأخذ برأى الجماعة — ورقى هذه الميول يولد الحنان والعطف والاحسان والاخلاص وعمل الخير والاحترام والتقليد

الميول العالية — هى العواطف الروحية والاخلاقية والدينية والخاصة بالفنون الجميلة مثل حب معرفة الحقيقة وهو مصدر العلوم — وحب

الجمال وهو مصدر الفنون وحب الخير او الإيثار وهو مصدر الفضيلة وحب المولى تعالى وهو مصدر الدين

وغاية الميول العالية التي هي أشرف الميول على الاطلاق رفعة الانسان وسعادة الحياة

(٢) الشهوات

الشهوات هي انفعالات قوية او ميول حادة للحساسية

كل شهوة اصلها ميل وكل ميل سواء أكان ماديًا او عقليًا او أدبيًا متى زاد عن حده أصبح شهوة وليس كل ميل ولو زاد عن حده فاسدًا

الميول القوية الموجهة نحو الخير والجمال والحقيقة كلها ميول حسنة كالميل نحو تعلم العلم او الاخلاص للوطن او محبة الأهل او نحوها

الميول التي تدفع الانسان عن الواجب هي ميول ممقوتة وأهلها ازرياء وذلك مثل البخل والكبر والشراهة والحسد

طبيعة الشهوة — شبه بعضهم الشهوة بالنسبة للقوى النفسية بالمرض بالنسبة للجسم والجنون للعقل أعني انها اضطراب في الحياة الروحية

وقال آخر ان الشهوة كالانتباه في القوة المدركة بمعنى ان الانتباه هو توجه الذهن كله الى غرض واحد كذلك في الشهوة . فان الحياة الشهوية بدلاً من ان تتوزع على الميول المختلفة تتحول كلها الى نقطة واحدة

الشهوات المرذولة — هذه الشهوات على أنحاء :

(١) الشهوات الحادة — من صفاتها إضطراب حكم الانسان على

الشيء الواقع تحت تأثيرها واستعباد الإرادة فلا تكون حرة مختارة في عملها فهي بهاتين الصفتين اكبر درجات اختلال الشعور

(٢) الشهوات العمياء — وهي الشهوات التي تعمي صاحبها عن نتائج عمله فلا يرى حسناً الاّ إرضاء شهوته

(٣) الشهوات المانعة — وهي التي تطفيء في صاحبها كل ميل آخر وتزيل منه كل فكرةٍ في غيرها مثل شهوة المقامر أو المدمن ونحوهما

(٤) حب الذات او الأَنانية — هو شهوة متى تملكت انساناً أنسته حق الغير وكان غرضه الوحيد التمتع بكل حق دون سواه وارضاء شخصه غضب الآخرون أو رضوا متاعاً وقتياً على غير قاعدة وتسمى أيضاً بالأَثَرَة

وعلل الشهوات المرذولة التي تفسد الميول الغريزية للحساسية وتقلبها الى شهوات مرذولة بعضها ظاهر وبعضها خفي

العلل الظاهرة — (١) الوراثة والبيئة التي يعيش فيها الانسان ودرجة الثروة والوسط الاجتماعي والظروف (٢) العمر ونظام الحياة والمزاج وبعض الأمراض (٣) وعلى الأخص التربية والدروس وكتب المطالعات والقدوة وهذه أهمها لأن تأثير الخطابات والأفعال التي تصدر من رجال الأفكار الحماسية عظيم حتى في نفوس أهل الدعة والسكون وبالعكس فان النفوس المطمئنة الهادئة توحي الى غيرها الطمأنينة والأناة ولذلك قالوا ان الرجل في الجماعة غيره منفرداً

العلل الخفية — (١) التخيل الذي يصوّر للانسان بأوهامه الخداعة الحسن رديئاً والرديء حسناً فمثلاً في ساعة الغضب يخرج التخيل عن

تخدع مُبعداً عنه كل صورة تلطف من حدته مقرباً منه كل صورة تزيد في اضطرابه وتدفعه الى هيجانه (٢) الإرادة سواء بتركها تعمل فلا يكبح جماحها أو تكون تلك الإرادة معينة للشهوة في الحصول على رغباتها عاملة على مرضاتها

قال الشهير بوسويه — ان أصل الشهوة الحب لأن الانسان لا يكره شيئاً الاّ اذا أحب شيئاً آخر بمعنى ان كراهة المرض سببها حب الصحة والسلامة والبغض الذي تظهره لشخص علته الاعتقاد بأنه الحائل دون ما تشتهيه وهكذا

ترتيب الشهوات — لما كانت الشهوات ميولاً متطرفة وقد سبق أن قسمناها الى ثلاثة أنواع فالشهوات أيضاً على ثلاثة أنحاء

(١) شهوات شخصية — هذه الشهوات بعضها مادي يتولد من الشهية، وهذه تختص بالجسم، وبعضها أدبي منشؤه الميل، وتختص بالنفس أو بالجسم والنفس معاً

فمثلاً الشراهة في الأكل والأدمان في الشراب أصلهما الحاجة المفرطة للأكل والشرب

والكسل من الحاجة المفرطة للراحة وحب الذات والجبن والكبر والغرور من الإفراط في حب الذات

وكذا حب الاستقلال من الإفراط في محبة الحرية والطمع من الرغبة المفرطة في نيل العطايا والامتيازات والرتب والبخل والحرص من الإفراط في حب الملكية وهكذا

(٢) الشهوات الاجتماعية — وهى إما ذات مرمىً سيئ كالحسد والغيرة والبغض والنفور من الناس والغضب والانتقام أو ذات قصد حسن مثل الافراط فى حب الوطن والميول السياسية وتحويل رأى الجماعة الى حزب من الاحزاب . . . . . . وغيرها

(٣) الشهوات العالية — هذه إما عقلية أو أدبية أو دينية كما قلنا فى الميول حسب مذهبها الأصلى ان كان للخير أو الجمال أو الحقائق العلمية أو المذاهب الدينية كالتعصب الدينى والافراط فى الغيرة الكاذبة . والتحمس للمذاهب الجديدة وغيرها

تأثير الشهوات فى الحياة — الشهوات هى قوى عمياء تسير بصاحبها على غير هدى لا يهمها حق أو باطل نظام أو اختلال — وطالما كانت سبباً لمصائب كبيرة وأحداث جلّى وجنايات فظيعة لأنها تذهب بصواب الحكم وتضل الفكر وتقهر الإرادة

ولكن اذا سلكت الشهوات طريقها المثلى فوجهت تلك الميول الحادة لدفع ضرر بين أو تحقيق خير محقق كانت سبباً من أسباب الرقى العظيم — فان جميع الرجال العظام الذين جادت بهم الأيام من رجال الشهوات العالية

منشأ العواطف — اذا نظرنا فى صنوف العواطف المتقدمة نظرة عامة رأينا من بينها طائفة من العواطف المختلفة خالصة بأصل الفطرة . ولكن (روشفوكلت) أنكر وجود عواطف خالصة (أى خالية من

الأنانية والغاية) وأنكر فلاسفة الانكليز وجود هذه العواطف بأصل الفطرة

فقد زعم (روشفوكالت) ان جميع عواطفنا يداخلها الأنانية ، وقال ان المصلحة هي الباعث لكل أفعالنا . فرد عليه بعضهم بأن هذه الدعوى تسيء الى الانسانية وتنزل من قدر الطبيعة البشرية : وفي الواقع ان هذه الدعوى ليست مطلقة على ما يظهر بادئ بدء لأن روشفوكالت نفسه قد أتى في كلامه بكثير مما يلطف من قسوته على الانسانية . ومع كل فلو فرضنا ان الانسانية الى زمن ما لم تكن تعرف حق المعرفة بعض العواطف الشريفة فهل لنا أن ننتزع من ذلك انها لا تعرفها أبداً ؟ أما المذهب الانكليزي فيقول ان حقيقة الميول الخالصة لا شك فيها الآن غير ان هذه العواطف تكونت بالتدريج أي مع الوقت وليست هي من المدركات الطبيعية . ومنشأها الأنانية . لأن الانسان أحب غيره لحبّه لذاته ثم نسي مع الزمن هذه الأنانية وأحب بني جنسه لذاتهم . كذلك القول في الميول العالية . فان الانسان بدأ يتظاهر بها ليتوسل بها الى نيل أغراضه وهي السعادة . ثم نسيها رويداً رويداً حتى صارت فيه جبلة وعرفت باسم النزاهة



الباب الثانی

فی الحیاة العقلیة

القوة المدركة

القوة المدركة بمعناها العام هی ملكة العلم والتصور . وبمعناها الخاص هی ملكة العلم بالكليات وبالمعانی المجردة وتسمی أیضاً ادراكاً أو عقلاً لإدراكها الأشياء وتعقلها إياها واخراجها المجهول من المعلوم بالقياس العقلی

ومن حيث معناها الخاص لا يشترك الحيوان فيها مع الانسان . فليس للحيوان الاّ معرفة الأشياء المادية بمساعدة الحواس

من الشطط أن ندعی للعقل احتكار المعرفة وان كانت المعرفة الحقيقية ما جاءت بواسطة الأفكار أو التصورات الفكرية للأشياء : فتصور المحسوس هو حضور صورة خيالية له فی الذهن تماثله شكلاً ولوناً . وتصور المعنوی ادراكه وتصوره فی معناه لا فی شكله حيث لا شكل ولا لون له . مثلاً مثلث أو انسان يمكنك تصورهما علی الوجهين ولكن معنی حقيقة أو فضيلة أو روح ونحوها لا يمكن تصورهما الاّ علی الوجه الثانی حيث لم يكن لهما صور فی الخارج والعلم الحقيقی لا يكون بغير التصور التام

قوى الإدراك — للادراك قوى ثلاث مختلفة لتحصيل المعلومات وحفظها وترتيبها وسنتكلم عن كل قوة من هذه القوى الثلاث ثم نعقب ذلك بدراسة النظريات المختلفة التى قيلت عن أصول الأفكار

الفصل الأول

قوة التحصيل

للعلم مواضع ثلاثة : عالم الأجسام . والنفس . والحقائق . يدرك الانسان الحقائق المادية بالمشاعر . ويسمى ذلك الإدراك الظاهرى أو الحس الظاهر ويدرك الحقائق النفسانية بالوجدان . وهذا هو الادراك الباطنى أو الحس الباطن أما الحقائق التى لا تقع تحت المشاعر ولا الوجدان فندركها بالعقل وهى حقائق ما فوق الحس كالنفس وخالق الوجود

(١) الإدراك الظاهرى

الادراك الظاهرى هو ملكة يعرف بها وجود الأشياء الخارجية وأحوالها عن طريق الحس الطبيعى"

والادراك هنا معناه تبيان الحس وتعرّفه وانتزاعه من الوجدان للحصول على معرفة خاصية بشىء خارجى". فالحس هو مادة المعرفة ثم نحن نستقبل الحس ونمتحنه بالادراك أى بالعقل وهو صورة المعرفة

اذاً فالادراك الظاهرى يقتضى ثلاثة أمور (١) احساس (باطنى أو

ظاهرى) بحدّيه الحسى والمعنوى (كما قلنا) (٢) استعداد الذهن لتمييز نوع الاحساس (٣) حكم الحس بوجود الشىء المسبب للاحساس وأحواله

أما الادراك الغريزى فهو الادراك الخلقى الحاصل من المشاعر الخمس بلا مساعدة شىء آخر وقبل كل تدريب أو تعليم

والادراك المكتسب هو الادراك الحاصل من احدى المشاعر بعد التجربة أو باشتراكها مع الحواس الأخرى

مثل إدراك الانسان للألحان الموسيقية وأنواعها باعتياد سماعها أو معرفة طعم بعض المشروبات بمجرد النظر الى لونها أو معرفة أنواع الغازات من رائحتها وهكذا

وبالادراك المكتسب بالمشاعر الخمس وحفظ أثره بالذاكرة واشتراك تلك المشاعر مع بعضها بالتجربة والعادة يمكن الحكم **بالنظر** على مواقع الأشياء وابعادها وطبيعتها و**بالسمع** على طبائع الأصوات والنغمات وابعادها و**بالذوق** على أنواع المأكولات والمشروبات وهكذا

الفرق بين المعنى والصورة — (Idée et Image) يفرق علماء النفس بين المعنى الذى يحصل عندنا للأشياء والصورة أو الشكل المادى الذى نتصوّر به هذه الأشياء فالمعرفة الحاصلة من الحواس تستحيل فى الذهن الى صور. والحاصلة من الادراك الى أفكار أو معان فالمعنى هو التصور المفهوم من الشىء فى الذهن . والصورة هى التصوّر المحسوس للشىء فى الذهن. أعنى ما انطبع فى المخيله والذاكرة الحسية من مدركات الحواس مثلاً — حضور صورة المثلث فى الذهن عبارة عن تصور الصفات

الخاصة التى تحدده أعنى طول أضلاعه وانفراج زواياه ومساحته . أما حضوره بالمعنى فهو عبارة عن تصور طبيعته أو شكله أعنى أنه سطح مستو ذو ثلاثة أضلاع

وكذلك حضور صورة الانسان فى الذهن عبارة عن تصوره طويلاً أو قصيراً أبيض أو أسمر قوى البنية أو ضعيفها

أما حضوره بالمعنى فهو تصور انه انسان ناطق دون تصور شىء آخر من صفاته الخاصة

والمعنى عام ، والصورة خاص ، والمعنى واحد ، أما صور الأشياء المختلفة لجنس واحد فقد تكون متباينة جداً . والمعنى يتناول الأشياء المادية والعقليـة أما الصورة فلا تتناول غير الماديات . والمعنى يدل على جوهر الشىء أو على مجموع صفاته المكون منها . أما الصورة فتدل على شكله الخارجى

سلامة الادراك الطبيعى — لكى يكون العلم بالادراك الظاهرى صحيحاً يجب أن تتوافر فيه شرائط أربع

(١) أن تعمل أعضاء المشاعر فى الدائرة المناسبة لهـا ضمن حدود قوتها الطبيعية . لأن البرج أو الصرح المربع الزوايا يظهر للعين مستديراً أو اسطوانياً من بعيد اذا كانت المسافة تزيد على مدى قوة البصر

(٢) أن تكون أعضاء المشاعر سليمة من العلل أى فى حالتهـا الاعتيادية فالعين الرمداء ترى الأشياء ذات ألوان مختلفة . والمحموم يشعر بمرارة فى الماء الزلال

(٣) أن لا يكون بين عضو الأبصار والشيء المرئي حائل ولو شفافاً فان العصا المغمور نصفها فى الماء تظهر للعين مكسورة . والأشياء المرئية خلف حجاب شفاف ملون ترى بلونه وهكذا

(٤) أن يكون الذهن متنبهاً للاحساس الحاصل من العامل الخارجى لأن الانسان اذا كان مشغول الفكر فانه ينظر الى ما حوله فى رائعة النهار ولا يبصر منه شيئاً فى الحقيقة لأن النفس وهى مركز كل احساس هى التى تسمع وترى وتذوق وتلمس وتشم وما أعضاء المشاعر الا آلات توصل بينها وبين العالم الخارجى

خطأ المشاعر — تنقل المشاعر التأثيرات الخارجية الى الذهن (بالشروط التى بيَّناها) نقلاً وهذا كل ما كلفت به بأصل خلقتها فاذا وقع خطأ كان ذلك من عدم انتباه الذهن فمن الأوهام الكثيرة الحصول انك ترى مثلاً الاشجار المغروسة على جانبى طريق ممتدة غير متساوية الارتفاع وان أَبعدها أقصرها وأقربها أطولها — وأن الطريق أوسع ما تكون فى مكانك وأضيق ما تكون فى النهاية مع أن جميع الاشجار قد تكون متساوية الطول والطريق بعرض واحد فهذه الأوهام لها أسباب اخرى لا دخل للحواس فيها (كانكسار الضوء والمنظور من المرئيات البعيدة والأمراض) وعلى هذا فالخطأ المنسوب للمشاعر هنا خطأ موهوم لا حقيقة له

(ب) الإدراك الباطنى أو الوجدان[1]

الإدراك الباطنى أو الوجدان هو عرفان مصدره النفس وحالاتها

والوجدان يسمى أيضاً « شاعرة باطنية » لأنه يكشف لنا الحالات الداخلية الباطنية لحياة النفس من حس وفكر وعواطف وارادة كما يكشف لنا الادراك الظاهرى أحوال العالم الخارجى

والوجدان على نوعين **وجدان ذاتى ووجدان بالتأمل** والأول يعرفنا كل ما يعرض لنا : ما نحس به . وما نفكر فيه وما نريده . والوجدان شرط أصلى فى جميع الحالات النفسية حتى انه ليختلط بها ولا يتميز عنها لأن الحالات النفسية ليست شيئاً آخر غير حالات الوجدان

والثانى أى وجدان التأمل هو مراجعة النفس لذاتها بفعل القوة المدركة لتمتحن أعمالها بانتباه وحذر للوصول الى معرفة خالصة محكمة

أمالى الوجدان — هذا الوجدان تعرف منه الأمور الآتية :

أولاً — الحالات غير المادية التى تعرض لنا كالحزن والسرور واللذة والألم والشوق والأمل والفكر والذكر والعزم ونحوها

ثانياً — نعرف به وجود النفس ذاتها — فنعرف منه معنى جوهر ومعنى علة

اما كونها جوهراً أعنى كائناً قائماً بذاته لا تتغير بتغير أعمالها وحالاتها

(١) هو الحس المشترك عند فلاسفة الشرق

فلأن القائل متى قال انى أتألم أو أتفكّر كل ذلك مرجعه لأمر واحد هو نفس المتألم أو المتكلم أو المتفكر وهى واحدة لا تتعدد

اما كونها علة لغيرها فلانها مصدر الحركات النفسانية كلها

ثالثاً — ان الصفات الأصلية للأنّية (le Moi) هى الوحدة والذاتية لأن الوجدان واحد أما الظواهر الوجدانية فمتعددة وهو دائم وذاتيته لا تتغير أما الظواهر فهى متغيرة زائلة

ومع ذلك فان هناك حالات باطنية تبقى غير مدركة وهى جميع الأحوال التى لا نتنبّه اليها أو التى يكون تأثيرها فى النفس غير كاف مثل النظر الى الشىء دون الالتفات اليه لاشتغال فكر صاحبه بأمر آخر ، وكذا سماع الأغانى دون الاصغاء لها . وكل ما يفعله الانسان أثناء نومه أو اذا عرض له جنون أو كان محموماً

وللوجدان درجات وتختلف قوته باختلاف هذه الدرجات نفسها والوجدان فى كل انسان انما يتعلق مباشرة بنفسه واعراضها فلا يمكن أن يتعدى الى ادراك الحالات النفسية للغير ولا الأمور الخارجية ولا ينفذ الى ادراك وظائف الجسم بل هذه الحقائق تصل الينا من طرق أخرى ومتى عرفناها استقرّت فى الوجدان استقرار باقى المعانى والأفكار فيه ولا تكون أبداً هذه الحقائق يقينية لأن الذهن لا يقبل الاّ ما جاء من طريقه

وشهادة الوجدان صحيحة مطلقاً لأنه لا يوجد بين الوجدان والحالات الواقعة تحت ملاحظته أدنى واسطة بل هناك وحدة بين الطرفين

(الفاعل والمنفعل) أى ان الفاعل المشاهِد والمنفعل المشاهَد شىء واحد لا يفترقان : أنا الذى أَعرف وأنا الذى أُعرف وليس من المعقول ان ننكر على انسان انه يتألم وهو يشعر بأنه يتألم ولا انه يفكر فى شىء أو ينوى عمل شىء وهو مدرك لهذه الأشياء فى نفسه

فمشاهدات الوجدان صحيحة الاّ أن يصيبه عيب ينشأ من تأثير العادات الرذيلة والأوهام الضالة أو سوء التربية العقلية

وقد اختلف العلماء فيمَ هو الوجدان ؟ ففريق يقول ان الوجدان ليس بملكة خاصة انما هو قوة مجموعة من ملكاتنا أى أَثر الملكات بجملتها فهو صورتها المشتركة وعين ماهيـة النفس البشرية . وفريق يقول ان الوجدان ان لم يكن ملكة فهو وظيفة خاصة يدرك بها الذهن أفعاله وحالاته بالروية والمراجعة

ولأصحاب الرأى الثانى ردود على الرأى الأول أهمها : اذا كان الوجدان مجموع الملكات أو ماهية النفس لصح القول بأنه كلما كان عمل الملكات قوياً كان الوجدان قوياً وتكون حدة الوجدان تابعـة مباشرة لشدة الظواهر وتأثيرها . نعم هذا صحيح فيما يتعلق بالحسّ الشهوى كالألم مثلاً فان النفس يشتد شعورها به كلما توجهت اليه وفكرت فيه . أما فى الحس الظاهر وعمل الملكات الأخرى فان الوجدان يكون على عكس قوة التأثير وشدته أى انه كلما زادت قوة الشهوة قل تمييز الوجدان لها . مثلاً عند الغضب نرى الانسان غيره قبل الغضب كأنه يتخلص من ذاته فلا

يميز ما يفعل وعلى العكس من ذلك يكون الانسان صحيح النظر فصيح المنطق بليغ العبارة اذا فكّر فى نفسه قليلاً

وقال بعضهم موفقاً بين الرأيين : ان الوجدان على نوعين . الوجدان الذاتى ووجدان التعقل والروية . وحينئذٍ يمكن القول بأن هذا الأخير هو ملكة خاصة للقوة المدركة

اذا لم تتحقق شرائط الادراك فان النفس لا تدرك الظواهر ويبقى الوجدان جاهلاً لتلك الظواهر طبعاً وهو ما يسمى بجمود الوجدان

وأهم أسباب جمود الوجدان (ا) عدم الانتباه الحاصل من تأثير شديد لغضب أو خوف أو تحمس أو نحو ذلك. فيقف الانسان ناظراً فيما حوله ولكنه لا يبصره يخاطب فلا يجيب . وقد يصاب بجرح خطير ولا يألم (ب) افراط التأثير أو تفريطه — فان المجموع العصبى لا يشعر بالتأثير الضعيف جداً ولا الشديد جداً (ح) استمرار التأثير — فان الاحساس اذا كان على وتيرة واحدة واستمر مدة يجْمد الوجدان وإن يبقى الشعور به حتى نهايته . كالحاصل من خطاب طويل أو صوت راتب كصوت مركبات السكة الحديد فانه ينوّم السامع أو الراكب على ان ذلك الصوت يوقظه لو انقطع فجأة (ى) تأثير العادة — فان الموسيقار مثلاً لا يشعر بحركات يديه ورجليه عند عزف الآلات الموسيقية

(ج) العقل

العقل (Raison) ويسميه الفلاسفة الشرقيون النطق هو جملة المبادئ التى يسير عليها الإدراك العقلى (Entendement) فى نظره وأحكامه أو هو الذهن من حيث هو مصدر الانظار الفكرية

والعقل بمعنى أخص هو ملكة يعرف بها العام والضرورى والكامل والمطلق واللانهاية ، أو ملكة يعرف بها ما عجزت عنه المشاعر والوجدان اعنى ما كان عقلياً بطبيعته كالخالق سبحانه وتعالى والنفس البشرية أو مادياً ولكن لا تتناوله الحواس كالجوهر والماهية والحقيقة والجمال فهو اذاً أرقى درجات القوة المدركة

وقبل الكلام على العقل سنوضح هنا مصطلحات الفلاسفة فى تفسير بعض الألفاظ ليسهل فهمها فنقول

الفرد والخاص والعام — الخاص يقابل العام ويتميز عن الفرد فهو وسط بينهما ومن المهم جداً التفريق بين الخاص والفرد لأن المناطقة يقولون بالانتقال من العام الى الخاص ولكن لا يكون من العام الى الفرد

والفرد هو ما كان شيئاً بعينه أى المفرد ضد الجمع مثل فلان . هذا الحجر . هذه الشجرة

والخاص هو معنى يشمل أفراداً أو بعضاً من كل فيتميز به واحد أو عدة أشخاص لطبقة أو طائفة واحدة مثل انسان ورجال ونساء ومعادن ونبات

والعام كالجنس يشمل طائفة من الأمور أو الكائنات من نوع واحد مثل الانسان والشجر والإرادة والأخضر . فاذا جاءنا معنى الانسان أو معنى الشجرة كان لكل انسان ولكل شجرة وهذا ما يسمونه بالمعانى العامة

والعام هو موضوع الإدراك مباشرة . لأن الحواس لا تدرك الاّ الخاص فالحجر مثلاً لا ترى فيه الحواس الاّ حجراً . أما الذهن فيدرك منه الجوهر والماهية وغيرهما لجميع الأحجار

الحادث[1] والضرورى[2] — الحادث هو ما جاز عليه الوجود والعدم أو ما صح وجوده على وجه آخر وما صح إنكاره عقلاً بغير وقوع تناقض أعنى بلا اثبات ولا نفى فى آن واحد

والضرورى — ما كان وجوده واجباً أى لا يمكن أن يتصور عدم وجوده ولا وجوده على وجه آخر فكل كائن وجد بغيره وسبب وجوده ليس فى ذاته هو حادث وذلك كالعالم الذى يمكن تصور عدم وجوده بلا وقوع مخالفة للفكر فهو ممكن وموجود ولكن ليس بالضرورى

وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الضرورى الوحيد لأنه العلة الأولى لجميع الكائنات المتصف بالكمال واللانهاية . واجب الوجود . ليس موجوداً فقط بل وعلة وجوده من ذاته وكل موجود بالضرورة على نوعين موجود بالضرورة المطلقة أو بالضرورة الاضافية فالأولى لا تليق الاّ بالخالق سبحانه وتعالى أولاً ثم بكل ما يخرج منه ماهية الأشياء والثانية

---

(١) الممكن فى ذاته (٢) الواجب بذاته

ما تعلق وجودها حتماً على غيرها من تحقيق شروط مخصوصة أو قانون معلوم أو مبدأ مقرر طبقاً لنواميس الطبيعة أي الروابط الثابتة التي تكون عليها الكائنات والظواهر نعم هذه النواميس ثابتة ولكنها ليست ضرورية ضرورة مطلقة بل ضرورتها مفروضة . أي ان وجودها في ذاته ليس بالضرورة وانما لوجود المقدمات وجدت النتائج حتماً اذاً فوجود الكائنات في العالم اما بالحدوث أو بالضرورة

أما بالنسبة لبني الانسان فان الضرورة هي ما تعرف بالأدب : وهو ما تأمر به الإرادة ولكن بلا إكراه ومنه تعريف الواجب في عرف الفيلسوف (كَنْت) حيث يقول بضرورة الرضوخ للقانون احتراماً للقانون

المطلق — والمتعلق بغيره

المطلق[1] — هو ما لا يتعلق وجوده على غيره او على شرط ما ولا يحتاج لغيره في وجوده وعلة وجوده من ذاته — والمتعلق[2] بغيره ما كان غير ذلك

بين المطلق والضروري فرق دقيق للمتأمل وهو ان المطلق كائن بذاته والضروري كائن في ذاته والأول أي الكائن بذاته هو ما اشتملت ماهيته على وجوده بالضرورة . لا يستمد وجوده من غيره ولا يمكن تصور عدم وجوده فهو لذلك أزلي أبدي مطلق وهو الخالق سبحانه وتعالى والثاني وهو الكائن في ذاته ما لا يوجد في غيره او ما له وجود

(١) وعرفه علماء الكلام عندنا بأنه الماهية بلا شرط شيء
(٢) وهو ما يعرف في كتب الملة بالمقيد

مستقل ومنفصل عن غيره وهو معنى الجوهر عند بعضهم

يقول بعض العلماء بأن من الأوليات والحقائق الأولية ما هو من قبيل المطلق لأنه لا يتعلق وجوده على شرط ما وهذه الحقائق ضرورية أزلية مثل مبدأ الذاتية ومبدأ العلية فهما من قبيل المطلق وكذا الحق والخير والجمال من حيث ماهياتها يعتبرونها من قبيل المطلق (مطلق نسبي بالقياس للخالق سبحانه وتعالى) أعنى اذا كانت المخلوقات والتصورات والعواطف وأعمال الانسان تمثل الحق والخير والجمال ولو على غير صفة الكمال فان الفكر يتصورها خالصة من كل نقص واجبة الوجود لا تتغير مطلقة فى ذاتها

والقانون الأدبى مطلق ايضاً . اما اللذة والفائدة فليستا كذلك بل هما من قبيل المتعلق بغيره وهى الشروط المختلفة التى تكون علة لوجودهما

عود الى العقل :

فالحس باطناً كان او ظاهراً لا يتعدى دائرة الممكنات والأمور الخاصة دون العامة والمتعلقة بغيرها دون المطلقة

أما العقل فينفذ الى ما وراء الحقائق التى يدركها الوجدان والحواس — فيدرك الارتباط الضرورى بين الافعال والافكار ويتعدى الخاص الى العام ويرتقى فى نظره الى (الموجود المطلق) فمثلاً عند رؤية مصنوع قديم لا يسمح لنا العقل بالتردد لحظة بأن له صانعاً وأنه لم يوجد من تلقاء نفسه مع ان هذا الصانع قد يكون مجهولاً تماماً لا نعرف له

اسماً ولا زماناً ولا مكاناً كذلك كل نظرة الى السماء ذات البروج او الى هذا الفضاء العجيب تدل على ان له صانعاً عظيماً هو خالقه وحافظه جل شأنه ولو لم نره فى مكان ومن ذلك عرفنا علة العلل أى العلة الأولى للموجودات هذا ومن مشاهدة فناء الكائنات التى حولنا وتغيرها حكمنا بأن تلك الذات يجب ألاّ يلحقها تغير ولا نهاية ولذلك قلنا أنه عز وجل دائم لا أول له ولا آخر وان له الكمال المطلق حتى لا يستوى مع باقى المخلوقات فى صفاتها أو خواصها المعلومة

وبالعقل ميّز الخالق سبحانه وتعالى الانسان عن جميع المخلوقات وجعله أعلا مرتبة من سائر أنواع الحيوان

وملكة العقل أهم الملكات فى تحصيل المعلومات البشرية فهى سراج الأذهان وترجمان المشاعر فمثلاً اذا خدعت العين بظاهر منظر النجوم فى السماء فلا يسلم العقل بأنها مجرد نقط مضيئة بل عرفها الانسان أجراماً سماوية كالأرض والشمس والقمر ونحوها وذلك من طريق العقل

وبالعقل يفرق الانسان بين الحق والباطل ويحكم على أفعال الإرادة بالمدح أو الذم وبالجملة يكون قادراً على التعلم والتفهم وتدبير الحياة

وللعقل حدود كباقى الملكات لأنه لا يفهم الى ما لا نهاية ولا يعرف حقائق جميع الكائنات بل يعترضه فى طريقه أسرار خفية فيما وراء الطبيعة وفى الطبيعة نفسها بل وفى الانسان نفسه

صحة تقريرات العقل — يُملى العقل من أحكامه الصحيحة كما يُملى الوجدان مشاهداته فلا يخطئ البتة ويؤيدها بأدلة واضحة الحجة فلا

يستطيع الانسان أن يغضى عنها جفنيه . قال الشهير (فينلون) للأذهان شمس تضيئها كلها كما تضيء شمس النهار ما حولها من الأجرام . . . . وهذه الشمس لا يحجبها غيم الاَّ ما يغشاها من شهواتنا . . . . . تهدى أهل الجهالة فى غياهب جهلهم وضلالهم . . . . . لا يضل عنها الاَّ من كانت على أبصارهم غشاوة .تضيء سبيل الحياة فتكشف لنا الغطاء عن أسرار الموجودات فلا نفرق بين شيء منها الا بنورها كما لا نرى الأجسام الا فى ضوء الشمس

أسماء العقل المختلفة — للعقل أسماء تختلف باختلاف موضوع البحث وأسلوبه

أما من حيث الموضوع — فان كان للبحث عن الحقائق الخالصة أو النظرية والعلمية فيسمى **النظر العقلى** أو **الفكرى** وفيما يتعلق بالحقائق الأدبية والأخلاقية فهو **النظر العملى** أو **الضمير** وفيما يتعلق بالفنون الرفيعة وفن الجمال يسمى **بذوق الجمال** . وفيما يتعلق بالحقائق المسلم بها عند الجمهور أى الحقائق الأولية فيسمى **بالذوق المشترك** أو **الشعور العام** . وفيما يتعلق بحصافة الرأى وكياسته فى تمييز الحق من الباطل يسمى **بالذوق السليم** أو **حسن الذوق** ولا يكفى الانسان ان يكون ذا عقل بل حسن استعمال العقل هو كل الحياة

أما من حيث الأسلوب — فيسمى **بقوى الحدس** اذا أُلهم حقيقة من الحقائق الأولية أو أولية من الأوليات ويسمى **بقوى الاستنتاج** عند النظر فيما أخرجته التجارب ومقارنة الأمور ببعضها لاستخراج الحقائق

من مجموعها . وسنتكلم الآن عن موضوع قوى الحدس وهى الأوليات والحقائق الأولية . أما موضوع قوى الاستنتاج فنتكلم عليه فى باب قوة التحضير والأعداد

﴿ الأوليات والحقائق الأولية ﴾

الأوليات هى المعانى الضرورية الكلية المتخذة أساساً لآرائنا وحكمنا على الأشياء

هذه المعانى هى ادراكات الذهن البسيطة . بحيث يكفى للدلالة عليها لفظ واحد مثل قولنا : كائن . جوهر . علة

وتدرك الأذهان مثل هذه الأوليات بالتجاريب فمثلاً من الكائنات الحادثة عرفنا الكائن الضرورى ومما له نهاية ما ليست له نهاية ومن الناقص الكامل وهكذا كل فكرة حقيقة لا تأتى الينا منفردة بل تأتى منضمة الى غيرها من الأفكار المحسوسة والأفكار الأولية ليست من أمالى الحواس ولكنها جاءت بمساعدتها . وبسببها مثلاً اذا وقعت جناية قتل فأول ما يتساءل عنه ويرد على الذهن من الفاعل؟ (فكرة السبب) ثم ما السبب الدافع له على قتل أخيه ؟ (أى الغرض أو الغاية) ثم كيف حصل القتل وفى أى وقت ؟ (أى الزمان والمكان) ثم ما درجة التهمة ومسئولية القاتل قانوناً ؟ ثم ما نتيجة هذه الجريمة ؟ كل ذلك معناه اننا نقرر ضمناً بوجود السبب والغاية . . . . الخ حتى قبل الوقوف على حقيقتها

هذه المعانى سميت بالأوليات لأنها ترد على الذهن بمجرد استعمال

ملكاته وكذلك بسبب أهميتها لأنه بدونها يستحيل علينا أن نفسر أية تجربة أو نبدى رأياً أو نستدل على شيء من طريق العقل — قال لايبنز — الأوليات فى الذهن كالعضلات والأوتار فى الجسم

والأوليات الأصلية هى معنى الكائن والجوهر والعلة والغاية واللانهاية والزمان والمكان والمطلق والكامل

وهذه المعانى هى أساس جميع العلوم . فالهندسة بنيت على معنى الامتداد والفراغ . والحساب على معنى العدد . والجبر على الكمية . والمكانيكا والطبيعة على الحركة والقوة . والكيمياء على الجوهر . والفسلوجيا على معنى الحياة . وعلم الأدب على الخير . وما بعد الطبيعة على المطلق

ولهذه المعانى المختلفة أسماء مختلفة فى الفلسفة . فيقال المعانى الأولية أو الأساسية أو الغريزية باعتبار أنها تولد معنا كما يقول (ديكارث) و (لايبنز) ومعان أولية أو صور أولية اذا قلنا أنها سابقة على كل تجربة كما يقول (كنت) أو مقولات كما يقول (أرسطو) أو معان فقط وهذا ما نجرى عليه فى شرح نظرياتنا فى هذا الكتاب .

الكائن — كل ما جاز عليه الوجود والعدم فهو كائن والبحث أو المعرفة التى يسعى وراءها الانسان لا تخرج عن دائرة الكائنات لأن الذهن لا يدرك المعدوم المطلق أى ما لا وجود له ولا يمكن أن يوجد ويقابلهما الممكن والمستحيل عند علماء الكلام

الجوهر — فى كل كائن مادى أو روحانى يجب أن يميز بين جوهره وأعراضه وبين موضوعه وصفاته وخواصه لأن جوهر الكائن هو مادته

المكوّن منها التي لا تتغير بل تبقى وراء الظواهر والاعراض . هو الكائن ملحوظاً في ذاته سواء وجدت تلك الاعراض أو انعدمت

العلّة — العلة على العموم هي ما تولد عنها غيرها بفعلها — لأنه بمجرد مشاهدة **ظاهرة من الظواهر** يطلب العقل معرفة سببها أي علتها ويرتقي الانسان في تطلابه من العلل التي لا توجد من نفسها المسماة بالعلل الثانوية الى العلة الأولى المستقلة بنفسها

كل **ظاهرة** تبدو وكل شيء يوجد يقتضي وجود فاعل أو علة فاعلية

الغاية — الغاية هي الغرض الذي من أجله وجد الشيء لأن كل فعل تمّ بروية وامعان يسبقه عادة سبب يحدد ارادة فاعله وهي غاية الفاعل التي يطلبها بعمله

اللانّهاية — مشاهدة الكائنات المحدودة المعلق وجودها على غيرها البعيدة عن الكمال التي نشاهدها في هذا العالم المحيط بنا توحي الينا فكرة وجود كائن كامل لا ينقصه شيء من صفات الكمال لا نهاية له مطلق الوجود أي لا يتعلق وجوده على شيء آخر بل وجوده بذاته وهو العلة الأولى لجميع الكائنات . تلك الذات العلية جل شأنه فاطر السموات والأرض وهو على كل شيء قدير — أما اللانّهاية في العلوم الرياضية فهي من المفهومات المجردة التي ليست لها حقائق تقابلها

الزمان والمكان — يراد هنا بالزمان والمكان الخياليان لا الحقيقيان والزمن الخيالي غير محدود وهو عبارة عن توالي الزمن الذي وجدت فيه الكائنات الحادثة — والمكان الخيالي هو الفضاء غير المحدود الذي نتصوره

مكاناً لجميع العوالم التى شاءت قدرة الخالق سبحانه وتعالى أن توجدها

وبالاختصار اننا نفهم من طريق العقل ان لكل فعل سبباً هو موجده وان الصفات والأعراض متغيرة ؛ أما الجوهر فلا يتغير ، وان الحوادث تقع متتابعة فى مدد معينة ولكن الزمن غير محدود ، والفراغ الذى يحوى جميع الأجرام ممتد الى ما بعدها لأنه واسع لا نهاية له ، وان جميع الكائنات الحادثة تنعدم الاّ الكائن الأعلى الذى لا أول له ولا آخر وان الحقائق والخير والجمال الخاص ليست الاّ أشعة تلك الحقيقة وذلك الخير والجمال المطلق الأبدى الذى ليس كمثله شىء

والأوليات هى عناصر الحقائق الأولية

الحقائق الأولية — الحقائق الأولية أو المبادىء العقلية هى أحكام بُنيت على مناسبات لزومية بديهية بنفسها تصلح لأن تكون أساساً للاستدلالات العقلية

مثلاً : لكل حادث سبب . هذه حقيقة أولية تشمل معنى السبب وهى أَولية من الأَوليات كما تقدم

هذه الحقائق الأولية هى المعروفة بالمبادىء الاولية أيضاً

المبادىء المرشدة للمعرفة — وتسمى أيضاً المبادىء العقلية هى الحقائق الأولية التى يخضع لها العقل كى يؤدى وظيفته وهى معرفة ما وراء الحس والحكم عليه والاستدلال الذهنى الصحيح

وهذه المبادىء ان كانت للفكر سميت (بالمبادىء النظرية) وان كانت للسلوك الاخلاقى سميت (بالمبادىء العملية)

والمبادىء النظرية تتلخص فى أمرين مبدأ الذاتية ومبدأ السبب الكافى :

مبدأ الذاتية — الشىء الواحد إما موجود أو معدوم ولا يمكن أن يقال انه موجود ومعدوم فى آن واحد والشىء لا تتغير ذاته بل يبقى هو هو بذاته وعينه

من مبدأ الذاتية يتفرع مبدآن — الأول مبدأ التناقض وهو ان الشىء لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً فى وقت واحد وبعبارة أخرى لا يمكن اثباته ونفيه فى آن واحد

الثانى — مبدأ التنافى — أى ان الشىء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً صدقاً أو كذباً . شكاً أو يقيناً ولا وسط بين ذلك

ومبدأ الذاتية أساس العلوم الرياضية . لأنها ليست الا تطبيقات على هذا المبدأ . والمعادلات الجبرية جميعها وحدات متحدة الذاتية

مبدأ السبب الكافى —

أعم مبادىء التكوين مبدأ السبب المسمى بالسبب الكافى . وبيان ذلك : اننا لا يمكننا تصوران شيئاً وجد من العدم أو وجد بغير سبب اقتضى وجوده — بمعنى انه لا شىء فى الوجود إلاّ وله سبب يُبيِّن لنا كيف وُجد ولِمَ وُجد وهما علته الفاعلية وعلته الغائية

مثلاً — الكائن الضرورى (واجب الوجود) أى الكائن الذى لا يمكن ألاّ يكون هذا وجوده من نفسه فهو وجد بنفسه ولنفسه واليه مبدأه وغايته

أما الكائن الحادث (الممكن) فليس سبب وجوده في نفسه . لأنه قد لا يوجد . اذاً لزم ان يكون سبب وجوده ومبدأه وغايته أمراً خارجاً عنه . ولما لم يكن ازلياً اى واجب الوجود الا الكائن الضرورى وهو الخالق سبحانه كان هو السبب الكافى لجميع الممكنات التى خلقها بذاته ولذاته

لا يكفى فى وجود اى شىء إن يكون ذلك الشىء ممكناً أو ليس فى وجوده تناقض فقط بل لا بد له من سبب كاف لوجوده . ذلك السبب يشمل كون الشىء ممكناً فى ذاته وقريب التناول من الافهام اى مبيناً لِمَ خلق وكيف خلق ولذلك سمى مبدأ السبب الكافى **بمبدأ المفهومية العامة**

ومعنى المفهومية العامة ان كل شىء فى الوجود مفهومٌ له علة وجود وسبب بيانى وان كل شىء فى الوجود انما وجد مطابقاً لقوانين العقل اى بعلة هى فكرة عقلية كذلك ولا شىء ممكن الوجود بغير أن يكون وجوده مطابقاً لقوانين العقل . ذلك ما نتمسك به حيال جميع الكائنات فى هذا العالم وعليه تأسس العلم لأن العلم هو البحث عن الأسباب والعلل

ولما كان الذهن الانسانى فهيماً اى قادراً على فهم الأمور وادراكها بحقيقتها وكان العالَم مفهوماً معقولاً خالياً من التناقض تنطبق عليه مبادىء العقل وقوانينه وتحقق فيه أصوله وأفكاره بلا عوج ولا استثناء . صح القول بأن العقل البشرى هو صورة (نفحة) من العقل الأزلى الذى أحسن كل شىء خلقه

يشمل السبب الكافى مبدأ العلية ومبدأ الجوهر ومبدأ النواميس الطبيعية ومبدأ العمل الأقل

مبدأ العلية ومبدأ الجوهر —

العلل — العلة على وجه عام هى العامل الموجد للكائنات أو الظواهر — تبع فلاسفة القرون الوسطى ارسطو فى تسمية جميع الشرائط العامة للكائنات باسم العلل

فالعلة عندهم بواسع معناها عبارة عن المبادىء المتعلقة بخواص الكائنات وعلاقاتها ببعضها

والعلل على اربعة انواع :

العلة المادية — ما جاءت جواباً لقولك مِمَّ صنع هذا الشىء

والعلة الصورية — ما جاءت جواباً لسؤال يخص صورته وماهيته مثل قولك كيف صنع ذلك الشيء

والعلة الفاعلية — هى جواب لكل سؤال يخص أصل الشيء كقولهم من الذى صنع ذلك الشىء ؟ وهذه هى العلة الحقيقية

والعلة الغائية — هى ما وقعت جواباً لسؤال يخص الغاية من صنع الشىء كقولهم لِمَ صنع ذلك الشىء ؟

اذاً يجب أن تتوافر شروط اربعة لوجود اى كائن طبيعى وهى المادة حيث لا شىء يوجد من العدم . والصورة لأن كل كائن لا بد من وجوده على نوع محدود . والعامل لأن الشىء لا يوجد من نفسه . والغاية لأن لكل شىء فى هذا الوجود غاية وجد من أجلها

مبدأ العلية — العليـة هى عمل العلة من حيث هى علة أو هى الرابطة الحقيقية بين العلة والمعلول والقاعدة التى تربط المعلول بعلته تسمى مبدأ العلية

ولايضاح ذلك تقول : لا يوجد حادث او معلول بلا علة . او كل معلول يقتضى وجود علة مناسبة أو لا شيء يبدأ فى الوجود بلا علة تتقدم وجوده . وكل تغيير أو تحويل يقتضى وجود علة تكون هى مصدر ذلك التغيير او التحويل

والظاهرة وهى كل تحويل أو حركة لا تكون الاّ حيث يوجد مستقر لها ثابت وهو ما يسمونه بالجوهر

ومبدأ العلية من قوانين الذهن البشرى التى لا تقاوم ولا يعتورها شذوذ ولا استثناء مطلقاً

العلة والجوهر — كل كائن علة وجوهر — فهو علة ما دامت فيه قوة كافية لحدوث ظواهر أو اعراض . وجوهر ما دام كائناً ثابتاً قائماً بذاته ممتازاً بخواصه وصفاته وأعراضه

فالجوهر الكائن الحقيقى (شخص أو شيء) والكائنات الحقيقية لها صفتان أصليتان « الوجود والفعل) لأن النشاط تتمة الوجود .

فالنفس علة بالنسبة لأفعالها وجوهر بالنسبة لحالاتها واعراضها

مبدأ الجوهر — مما تقدم نعلم أنه بجانب مبدأ العلية يوجد مبدأ الجوهر المتفرع منه . وايضاح ذلك :

كل خاصية تلتصق بجوهر وكل عرض يحمله جوهر . تتغير أشكال

الكائنات وتتبدل أعراضها وخواصها ويبقى جوهرها ثابتاً لا يتحول

مبدأ العلة الغائية — معلوم ان الغاية من أى عمل هو الغرض الملحوظ فى عمله والعلة الفاعلية كما قدمنا هى قوة سابقة تكون سبباً لوجود الشيء أما العلة الغائية فهى فكرة قامت بذهن الفاعل وهى غرضه من وجود الشيء

ومبدأ العلة الغائية عند الفلاسفة هو المبدأ الذى نحكم بمقتضاه ان لكل شيء فى هذا العالم غاية وان لا شيء فى الوجود خلق عبثاً (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين)

ودليلهم عند معارضيهم فى ذلك أمران : واحد من جانب الله تعالى حيث لا يجوز فى حقه تعالى أن يخلق ما لا غاية منه ولا حكمة فيه . وواحد من جانب المشاهدة وهى مشاهدة الطبيعة وقوانينها

كل ما فى الوجود خلق بنظام : تناسب تام . وسائط منتجة . أوضاع محكمة . فكر مرتب . حركة دقيقة . فن باحسان وابداع

قال الشهير بوسويه :

لا نقرأ من ذلك النظام والتناسب والوسائط الاّ انه وجد لغاية . واذا لم يوجد لغاية فهو باطل ولا محل لوجوده . إن معنى النظام ومعنى الغاية وان لم يكونا معنى واحداً فان بينهما علاقة كالتى بين العلة والمعلول . حيثما وجدنا معلولاً حكمنا بوجود العلة وكذلك حيثما وجدنا نظاماً حكمنا بوجود الغاية . تسخر الغاية الوسائط ولكن معرفة الوسائط هى التى توصلنا لمعرفة الغاية

مبدأ الناموس الطبيعي — جميع الكائنات فى هذا العالم خاضعة لنواميس ثابتة عامة

وهذا المبدأ هو أساس العلوم الطبيعية (الكيميا والطبيعة والتاريخ الطبيعي وغيرها) والتجارب التى تمت فى هذه العلوم زادته بياناً وتحقيقاً فلم يعد للاعتراض عليه بعد قيمة

مبدأ العمل الأقل — يرتبط بمبدأ الغاية مبدأ آخر يسمى مبدأ العمل الأقل وهو ان الطبيعة تسير فى عملها من ابسط الطرق وأقربها وتنتج أقصى مفعول بأقل مجهود

فالطبيعة تقتصد فى عملها اقتصاداً تاماً فلا تسرف من جهدها ووقتها ولا تكثر من وسائطها وهى النواميس والعلل والملكات ونحوها بغير حاجة

والصفات المميزة للاوليات والحقائق الاولية هى انها لزومية عامة مطلقة بديهة

أما كونها لزومية فلأنه لا يمكن التفكر بدون الأوليات

والحقائق الاولية مؤداها مناسبات أو علاقات لزومية بين الأشياء أعنى لا يمكن ان لا تكون ولا يمكن ان تكون بخلاف — مثلاً اذا حدث حادث فلا يمكن تصور حدوثه بغير علة لأن العلة لازمة للمعلول والمعلول لازم للعلة

وكونها عامة — أى يقول بها الجمهور وتؤثر فى حكمه على الأشياء لا يهدمها جهل أو وهم — يعمل بها من ينكرها بغير علم منه فيتعارض قوله وفعله

وكونها مطلقة — أى انها لا تتعلق بفرد ولا زمان ولا مكان

قال الشهير فينلون : لا شك فى وجود الحقائق الأولية حيث لم تكن غريبة عن عقل الانسان — فهى كضوء الشمس حقيق لا مرية فيه ولو كان الناس عمياناً . وقال غيره : توجد هذه الحقائق ولو لم يكن هناك عقول بشرية لتدركها . وقال بعضهم ولولا وجودها فى عقل الانسان بأصل الخلقة لكان كل استدلال عقلى باطلاً ومحالاً وانما يوجد فى العقل البشرى بعض حقائق وأصول أولية ومطلقة (اى مستقلة بذاتها لا يتعلق وجودها على شرط) هى أساس هذه الاستدلالات كمعنى الحق والخير وغيرهما

وكونها بديهة — اى واضحه بنفسها لا نزاع فيها يفهم معناها بمجرد النطق بلفظها — تضىء للعينين وتستولى على العقول ببداهتها ومن أنكرها فقد ناقض نفسه

وللأوليات والحقائق الأولية المقام الأول فى استدلالاتنا العقلية وأحوال حياتنا الأدبية . قال الشهير بوسويه : انها تقودنا من حيث لا نتعب فى التفكير فيها كما نتحرك بفضل أعضائنا وعضلاتنا وما كنا لنعلمها من قبل

وهى مبادئ العلوم كافة كما قدمنا . وبفضلها نحاجّ المكابرين ونفهّم الجهال حقائق الأمور ونفض المنازعات والخصومات الجدلية وهى علة التآلف بين الناس على اختلاف منازلهم وأزمانهم بل هى الرابطة الطبيعية بين الانسان وخالقه سبحانه وتعالى

كيف تحفظ المعانى فى الحافظة ؟

تأثير الأشياء على اعضاء الحواس أوحى لقدماء الفلاسفة اقتراض وجود عناصر مادية فى الأجسام توجهها الى جميع الأنحاء فتصيب أعضاءنا بتأثيراتها . ويسمون هذا الصدور الذى يؤثر فى حاسة البصر بوجه خاص **بالمعانى الصور** (Idées-images) اى المعانى المرتسمة فى النفس ارتسام الصورة فى المرآة

وعلى هذه النظرية يكون المخ مستودعاً تتراكم فيه المعانى الصور . على أن الأشياء لا ترسل للمخ الاّ **حركات أو اهتزازات** كما يقول الفسلوجى الانكليزى (هرتلى) وان جانباً من هذه الاهتزازات يبقى بالمخ أحياناً زمناً غير محدود كاهتزازات الضوء مثلاً

وهناك نظرية اخرى للشهير (ديكات) وهى نظرية **الاثر المخى أو الطابع المخى** الذى يحدثه الحس فى المخ كتأثير الصوت فى الفونوغراف

أما ابحاث العلماء العصريين فتختلف كل الاختلاف عن هذه النظريات ويؤكد بعضهم ان حفظ المعانى ناشئ من **فعل الحركة الحيوية للخلايات العصبية** (Les neurones)

الفصل الثانى

فى قوة الحفظ

تحفظ القوة المدركة ما تحصل عليه من المعلومات وترتبها بثلاث قوى ثانوية : وهى الحافظة . وتداعى المعانى . والتخيل

(١) الحافظة

الحافظة هى قوة يستبقى بها الانسان المعانى التى يحصل عليها فيذكرها متى شاء ويتثبتها متى ذكرها

فتختص الحافظة أو الذاكرة بتغيرات النفس الماضية أعنى الحالات الوجدانية التى تتولد من الظواهر النفسية فيما مضى فكأن الحافظة وجدان دائم

فنذكر ما نراه ونلمسه ونسمعه وجميع الانفعالات التى نتكبدها والأعمال التى نعملها والأفكار والآراء التى نبديها — وفى الحقيقة ان الانسان بتذكره ذلك انما يتذكر نفسه أولاً فيتذكر الحوادث **بالتبع** — وهذا سر اختلاف الناس عند ذكرى الحادث الواحد . لأن كل انسان يرى اى حادث كان من خلال شعوره وعواطفه الخاصة

ولكنا نجهل كيف تحفظ النفس تغيراتها الماضية — الاّ أن المفهوم ان هذه المعلومات التي نحصل عليها انما تنتقش فى الذهن كثيراً أو قليلاً وتبقى

كامنة فيه حتى تخرجها المناسبات والظروف

والذكر أو احياء الافكار يأتى من ثلاثة طرق . اما ان ترد الذكرى من نفسها او من تداعى المعانى أو بالارادة وشرائط صحة القوة الحافظة اثنتان — فسلوجية ونفسانية فالأولى — هى صحة البدن وحالة المخ دل الاختبار على أن المرض والافراط المضر بالصحة أو المؤثر فى القوة الحيوية للجسم يضر بالفهم وعلى الاخص بالحافظة

وللمخ سلطان قوى على الحافظة لا يدرك كهنه ولا تعلم طريقته وجميع الحوادث المخية وضعف المجموع العصبى يؤثر فى الحافظة تأثيراً بيناً — حتى لقد شوهد كثيراً أن رجلاً لم يذكر اسمه عقب ضربة أصابته فى رأسه

والثانية — الانتباه وتداعى المعانى لأن الانتباه التام شرط اساسى للحافظة واتصال الافكار بعضها ببعض يسهل الذكر وتفككها يورث النسيان

والحافظة على ثلاثة أنواع — حافظة للمحسوسات وهـذه يشترك فيها الحيوان والانسان، وحافظة للمعقولات وهى خاصة بالانسان دون غيره من المخلوقات ، وحافظة للكلمات والتواريخ والالوان

والحافظة الجيدة هى التى تكون سهلة الفهم صادقة الحفظ سريعة الذكر . وقلما تجد هذه الشروط معاً فانك ترى هذا سريع الفهم سريع النسيان وذاك بطئ الفهم بطئ النسيان

والحافظة الجيدة ضرورية فى الحياة البشرية والأعمال الذهنية فهى شرط التعليم والنجاح — لأن الحواس والمشاعر تملى علينا الحاضر من

الأشياء وأما الحافظة فللأشياء الماضية وبدونها نفقد جميع المعلومات التى حصلنا عليها ونبقى جهلاء كما ولدتنا أمهاتنا

وعلى قوة الحافظة بنى الانسان أعماله الخاصة بالفنون والآداب بل هى مادته فيها ، والذهن الذى ينقطع عنه سلسال القوة الحافظة ينطفىء نوره ويحبط عمله أو كما قال (شاتوبريان) ان الفضل الاكبر فى تكوين القرائح لما تجمعه وتعيه

وسائل تقوية الحافظة — يجب على كل انسان أن يقوى حافظته بالعناية التامة بالدرس والتحصيل لتكمل وتزداد بالطرق الآتية :

(١) بالتكرار والمران — بأن يطالع كل يوم بضع صحائف ويردد ما يريد حفظه من المعلومات غير مرة . لأن كل قوة من قوى الذهن ككل حركة لأعضاء الجسم — توجد فينا ميلاً أو استعداداً غريزياً لاستعمال ذلك العضو . هـذا الميل أو الاستعداد تختلف قوته ونشاطه باختلاف الرياضة والتكرار

(٢) نظام المطالعة — وذلك بترتيب الأفكار والمعلومات وربط بعضها ببعض — بأن يطالع الانسان وبيده قلمه لوضع الاشارات تحت الكلمات أو الجمل الواجب لفت النظر اليها وتدوين المذكرات والملخصات عما يهم المطالع فى ابحاثه التى يميل اليها — لأن الاقتصار على مجرد المطالعة كالكتابة على الرمل لا تلبث ان يزول اثرها من الأذهان كما تزول تلك من الوجود

أمراض القوة الحافظة — يضر بالحافظة أمران — الذهول والاجهاد

أما الذهول فينشأ من مرض يصيب المخ أو ضربة على الرأس ومن الحميات المخية ونحوها ويجئ تاماً أو جزئياً فجأة أو تدريجياً وقتياً أو مستديماً

وعند الشيوخ تفقد الحافظة قوتها بنظام يخالف نظام تحصيل معلوماتها بمعنى انهم يرجعون الى حالة الطفولة فلا يبقى فى أذهانهم الاّ معلوماتهم القديمة وما يذكرونه عن أيام طفوليتهم

وكذلك يضر بالحافظة اجهادها بتناول المواد المخدرة كالأفيون والمرفين والكحول والسهر الطويل

ومن الغرائب ما حكاه الشهير (تين) فى كتاب (الذكاء) من أن خادم أحد سفراء اسبانيا كان يحضر أحياناً مجالس المناقشات الهامة لخدمة سيده ثم تبين أخيراً انه لا يعى شيئاً مما قيل أمامه — حتى اذا ما أصيب بحمى مخية وجاءته نوبتها وأخذ يهذى هذيان المحموم قص بعض المحاورات بدقة وترتيب مدهش ثم لما شفى ورجع المخ الى حالته الأولى عاوده النسيان

(ب) تداعى المعانى

تداعى المعانى يسمى اشتراك الخواطر أيضاً هو ملكة من ملكات العقل متى ذكرت معنى جاءك معنى آخر لتشابه بينهما أو اتحاد فى موضوعهما — وكثيراً ما تأتى الفكرة أيضاً بظواهر نفسانية مختلفة كتحريك عاطفة من العواطف أو ذكرى صورة من الصور أو أحياء رغبة من الرغبات ونحوها

ويأتى تداعى المعانى من تقاربها أو تجاورها بسبب ورودها للذهن فى وقت واحد أو متعاقبة — لأن كل فكرة تتولد فينا تذكرنا حتماً بأفكار أخرى مرتبطة بها — مثلاً الشطر الأول من بيت شعر يذكرنا بالشطر الآخر ومطلع القصيدة يذكرنا بالقصيدة كلها وهو ما يسمى عندهم (بقانون الإقتران) اعنى تلاصق المعانى بعضها ببعض فى الذهن

الصور الخاصة لتداعى المعانى — يأتى تداعى الصور والمعانى من ارتباط بعضها ببعض بعلاقات مختلفة . هذه العلاقات أما خارجية أو داخلية

أما العلاقات الخارجية فهى :

أولاً — العلاقات الطبيعية أو التلازم العقلى (ا) علاقة العلة بالمعلول وبالعكس فان تذكر النار يذكرنا بالاحتراق والإلتهاب بالبارود (ب) علاقة اللازم بالملزوم والأصل بالفرع والشامل بالمشمول وبالعكس . مثلاً فكرة الحرية والإختيار تجر الى فكرة المسئولية ومذهب الجبرية يذكرنا بسلب الإختيار (ح) علاقة الواسطة بالغاية وبالعكس كالمحراث يذكرنا بالحرث . والجناح بالطيران

ثانياً — العلاقات الإتفاقية العرضية — (ا) علاقة التشابه والتضاد كالتى بين اعدام لويس السادس عشر ملك فرنسا وشارل الأول ملك انكلترا . والسلم والحرب . والحب والبغض . والحرية والإسترقاق . (ب) علاقة الإقتران الزمانى أو المكانى كالتى بين شرلمان وهارون الرشيد وبرزخ السويس وقنال السويس

ثالثاً — العلاقات الوضعيه الإصطلاحية . كالعَلَم والوطن —
والشهادة والعالمية

أما العلاقات الداخلية أو الفردية التى ترد على الأذهان لأسباب خاصة فهذه تختلف باختلاف كل إنسان ولا يمكن حصرها ولا فائدة منها للعلم

لتداعى المعانى مكانة عالية فى الحياة العقلية والأدبية فهو الذى يسهل للقوة الحافظة وظيفتها ويساعد قوة التخيل على التصوير والتشكيل — كما أن له مضار قد تكون جسمية فتؤدى الى ارتباك الحياة وثقلها بتولد الأوهام الكاذبة والحب والبغض والجرائم وغيرها مما تضطرب له الحياة الإجتماعية فكيف تكون الحياة اذا تورط الإنسان فى أن العمل متعب والانتقام يرد الشرف . والإنتحار شجاعة . وسوء الظن من أقوى الفطن . واحتقار القوانين والشرائع حرية . والبطالة والغنى والعزلة التامة سعادة وهكذا

والإنسان ولو بلغ أرذل العمر يكون حيث طبعه تداعى المعانى فى طفولته غالباً فإن كان خيراً سلم عقله وقلبه وعرف سبيل السعادة وان كان شراً انطبعت نفسه على السوء وأفسد من أمره وشرفه وتسممت حياته

فالواجب أن يصلح الإنسان من نفسه قبل فوات الوقت باجتناب النتائج السيئة لاشتراك الخواطر السيئة المرتكزة على التورط والتفريط والخروج عن المألوف

ومصدر الأفكار الرشيدة : مطالعة الكتب الثمينة ومجالسة العقلاء

المفكرين وذوى السريرة القويمة الرحيمة فان ذلك كله مما يقوى ملكة الذوق ويغرس عادة التلازم الخيّر الرشيد

ومصدر الافكار السيئة: اضطراب النفس على الاخص وتغلب الملكات الثانوية: كالتخيل والحساسية على الملكات الاصلية وهى العقل والارادة. لان الفكر كالعمل يقتضى توازن قوى النفس حتى تحفظ تناسبها وتصان مراتبها فانه بذلك التوازن والتناسب ورعاية النظام الرتبى للملكات النفسية يعرف تفوّق اهل الفنون

من الاحكام القاسية تقدير الناس بما يظهر على ملامحهم من علائم الهدى والضلال على أن ذلك لا يمنع من أننا قد نقرأ فى جبين الكثير من الناس ما يدل على حقيقة بواطنهم فانه بين الملامح والاخلاق ارتباط شديد فى كثير من الناس

(ج) التخيل

التخيل هو ملكة الأبتكار والاختراع

والتخيل لا يجىء من العدم فان الله وحده هو الذى أوجد من العدم جميع الكائنات — بل لا بد للمتخيل من مادة تخرج منها الأفكار والتصورات هذه المادة يحصل عليها بقوة التحصيل كما قدمنا فما تعيه القوة الحافظة من الأفكار والصور فى الخيال هو مادة التخيل — يحلل فيها ماشاءت قوته وينوعها من فكرة الى صورة الى مزجهما ببعضهما بنقص أو زيادة أو تجريد وهكذا فتراهم مثلاً يمثلون الأجسام الروحانية والأفكار بصور

مختلفة كأنها محسوسات فيرمزون للملائكة باشخاص عليها مسحة الشباب والجمال وذوى أجنحة أشارة الى اختراقها الفضاء الى السموات العلى . وللروح بنور يغالب ضوء الشمس وللموت بهيكل عظمى بيده منجل أشارة الى حصده الأرواح وهكذا . ويسمى هذا بالتخيل الاختراعى مقابل التخيل الحضورى وهو حضور صور المدركات الحسية والوجدانية فى الخيال وملكة التخيل تسمى بالمخيّلة

ويقوى التخيل بالتأمل والدرس

ومتى كان التخيل على نهج العقل والذوق أصبح جزيل النفع حميد الغاية فى الحياة البشرية — فهو الذى يخفف آلام الحاضر ومتاعبه باحيائه الأمل فى المستقبل أن يكون خيراً منه

(أعلل النفس بالآمال أرقبها   ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل)

ويُحببنا فى الشجاعة والكرم ولولاه ما وجدت الأكتشافات والاختراعات التى هى نعيم الحياة وهو رائد العلماء فى أبحاثهم والصناع فى معاملهم وهكذا المهندس والنقاش والنحات والأديب فى اخراج كنوز القرائح واستنطاق الطبيعة وكشف أسرار الكون وابراز امهات الاعمال فى كل فن ومطلب

أما اذا ترك التخيل وشأنه بلا مرشد يهديه ولا زمام يقوده أخلّ بنظام الحياة حيث يتعذب كل طماع هلوع لا يشفى غليله إلاَّ أن يكون له دون غيره ما هنالك من الدرجات والمراتب العلية موصولة لواحقها بسوابقها لا يتسامح للدهر ان يتغافل عنه يوماً وليلة ويضل المخاطر فيتيه فى دياجى أوهامه المهلكة — وتذهب من ذوى العقول عقولهم فيضلوا

سواء السبيل وتهلع قلوب الضعفاء بمرض اليأس والقنوط ويضاعف الغلو آلام المنكوبين فتشتعل الأوهام الباطلة فى رؤوس ضعاف الاحلام فتورثهم الضجر والملل والمخاوف الكاذبة والوساوس السخيفة التى تؤدى الى السخرية والخبل وعدم الثبات والعياذ بالله

وللبيئة أثر محسوس فى تكوين الذوق وهو ملكة تنشأ من تعود التخيل على وجه خاص . فمثلاً تخيل شعراء بلاد العرب يخالف تخيل شعراء العراق وتخيل هؤلاء يخالف تخيل شعراء الاندلس وهكذا والذوق يختلف أيضاً بإختلاف الصناعات كما لا يخفى

الفصل الثالث

فى قوة التحضير والأعداد

يُمدُّ الفهم المعلومات المكتسبة المختزنة فى القوة الحافظة أى يهيئوها ويقويها وينوعها بملكة التفكر وطريقها الأنتباه والتجريد والموازنة والتعميم والحكم والقياس العقلى (النظر)

(١) الإنتباه

الإنتباه هو استحضار قوى الذهن وتوجهها نحو الشىء لإجادة فهمه وليس للانتباه موضوع خاص وإنما هو شرط أساسى لكل المعلومات التى يسمى وراءها الانسان

والأنتباه أما أصليّ أو عرضيّ

فالإنتباه الأصليّ ما كان باستعمال المشاعر والملكات للعلم والفهم قصداً — فلا يكفى فى الإنتباة أن ينظر الأنسان الى الشئ بنظره فقط بل ينظره وقلبه حاضر ليبصره وكذلك فى السمع واللمس والذوق والفكر. . . . الخ أعنى وجود الإرادة أو اشتراكها مع الحواس والملكات شرط فى صحة الإنتباه

قد يؤدى الى الإنتباه جمال الشئ أو أهميته الحقيقية أو الإعتبارية أو خاصية فيه ولا يكون للارادة فى ذلك نصيب . غير أن هذا النوع من الإنتباه جدير بأن لا يسمى إنتباهاً و إنما هو تلهى لترويح النفس أو مشغولية لصرف الوقت أى إنتباه عرضى

والإنتباه العرضى يزول فى الحال كما عند الأطفال وضعاف العقول مهما طالت مدته

والإنتباه الجدير باسمه ما كان شبيهاً بإنتباه الشهير نيوتن وغليليه والخليل بن أحمد حين تنبه لوضع العروض عند سماعه الحدادين يضربون السندان ضرباتهم المرتبة المعلومة

سئل (نيوتن) مرة كيف كان اكتشافك لقوانين التثاقل قال لأنى أطلت التفكر فيها

والإنتباه على ضروب — فهو انتباه اذا أصغيت لحديث زميلك أو معلمك — ومشاهدة — عند البحث فى خواص الأشياء المادية كما يبحث علماء الطبيعة والكيمياء فى الظواهر الكونية . وروية اذا راجع

الذهن نفسه عند النظر فى غير الماديات كما يفكر الرياضى فى المسائل الرياضية والفيلسوف فيما وراء الحس ومبادئ الأخلاق ومنافره — اذا ناقد الخطيب خطبته والشاعر شعره قبل القائه والقائد خطته قبل هجومه

ويدخل تحت الإنتباه تأملات المصورين فى جمال الطبيعة والمتصوفين فى الكون وخالقه سبحانه وتعالى

وللانتباه تأثير فى الحساسية والقوة المدركة والأرادة

أما تأثيره فى الحساسية فأما أن ينهض به أو يضعفه فقد يوقف تأثير الجوع والظمأ والآلام مدة غير قليلة — حكى أن رجلاً كان مريضاً بداء النقرس وموَلعاً بلعب الشطرنج فكان يضيع منه ألم المرض عند لعبه

والإنتباه دواء شاف للشهوات . وأحسن طريقة أن لا تُصادم الشهوات مصادمة ولكن بتحويل الذهن لغير موضعها بالاشتغال بعمل من الأعمال أو التلهى بأمر آخر أو السياحة لجهة أخرى قال الشهير بوسويه الشهوات كالغدير يسهل تحويله ولكن يصعب إيقافه بسد مجراه

والانتباه يزيد فى قوى العقل فنفهم ونعى جيداً كلما يلقى علينا وندرك أسرار ما يقع تحت أنظارنا قريباً كان أو بعيداً واضحاً أو غامضاً فما دام الانتباه لا يفوتنا شيء البتة

والانتباه يُعين الارادة على وزن العلل والأسباب ايجاباً وسلباً فتُصدر عن روية وتورد بحزم — قال بوسويه : الانتباه يجعل المرء خطيراً مهيباً بصيراً — ولذلك كانت مسئولية الانسان بقدر انتباهه فيما اقترف

ولا يكون الانتباه تاماً منتجاً الاّ بشروط ثلاثة (١) ان يكون قاصراً على موضوع واحد يفصل أجزاءه بالتحليل لأنه بغير التحليل لا يحصل الانسان على معلومات حقيقية واضحة (ب) أن يكون بعزم فالانتباه يحتاج حتماً لمعونة الارادة واشتراكها معه لأن الانسان لا يملك ملكة الانتباه من أول وهلة بل بالاعتياد والمران على ذلك (ج) أن يكون مستمراً وبغير إجهاد لأن الإجهاد يتعب النفس ويخمد قوتها فلا ينتفع بها ويكفى لترويح النفس انتقال الذهن من موضوع لآخر

(٢) التجريد

التجريد من عمل الذهن حيث يبحث فى الشيء من احدى خواصه التى فى الحقيقة لا يمكن أن توجد منفصلة أو منفردة

وهو نوع خاص من الانتباه

فالبحث عن الارادة دون الفكر أو الاحساس مثلاً أو البحث عن مادة الحديد دون خواصه من وزن وشكل ولون وكثافة أو البحث عن أية خاصية من هذه الخواص دون غيرها . كل ذلك يسمى تجريداً

ولما كان العقل الانسانى لا يقوى على فهم حقائق الاشياء مجتمعة لقصوره اضطر الانسان الى التجريد أى بحث كل خاصية من خواص الاشياء واحدة بعد أخرى ثم ينتزع من صفاتها المتماثلة أو المتباينة أمراً عاماً كالانسانية والحيوانية مثلاً

والعلوم كلها مؤسسة على قواعد التجريد فالهندسة مثلاً تبحث عن

المساحات والجبر عن روابط الكميات والميكانيكا عن الحركة وهكذا علوم الضوء والصوت والاخلاق والاقتصاد والاجتماع وليست الاشياء كلها قابلة للتجريد بل ان كثيراً منها مجردة بذواتهـا كما توجد كائنات حقيقية ليست مجردات مطلقاً كالروح وخالق الوجود سبحانه

المعانى المجردة والمعانى المحسوسة · كل تعريف نحصل عليه بطريق التجريد يسمي معنى مجرداً . والوسائط الأصليـة للمعرفة وهى الحواس والوجدان والعقل توصل دائماً الى المعرفة بصورة محسوسة أى معرفة مجملة غير واضحة فالكائن نعرفه بخواصه المختلفة وكذا الحس وكل عاطفـة من العواطف أو ظاهرة من الظواهر انما نعرفها بظروفها وعللها . وهذه المعرفة الأولى هى المسماة بالمعنى المحسوس ثم يأتى المعنى المجرد وهو الذى يبين لنا جنس الكائن أو الظاهرة أو العاطفة ونوعها

(١) ولا يختلط عليك المعنى المجرد بالمعنى العام فان الأول جنس والثانى نوع فكل معنى عام مجرد ولا عكس مثلاً لون تفاحـة بعينها أو شكل خوخة بعينها من المعانى المجردة أما لون التفاح أو شكل الخوخ أو مطلق لون أو مطلق شكل كلها معان عامة

(٢) وكذا المعانى المجردة ومعانى الامور التى فوق الحس الفرق بينهما عظيم لأن الصورة واللون والوزن كلها أمور محسوسة ومعنى الصورة واللون والوزن التى هى صفات انتزعها الفكر من الأشياء معانٍ مجردة

أما معنى النفس وخالق الوجود اللذان هما من الكائنات التى فوق الحس فهما من المعانى المحسوسة لا المجردة

والفرق بين التجريد والتحليل ان الأول يبحث عن خاصية أو خاصيتين في الجوهر وأما الثانى فهو تحليل الخواص بأجمعها للجوهر الواحد . فالتحليل عام والتجريد خاص

(٣) الموازنة

الموازنة من عمل الذهن وهى مقارنة بين شيئين أو اكثر لمعرفة التناسب بينها

والموازنة تقتضى أولاً وجود شيئين بينهما تشابه واختلاف معاً لأنهُ لولم يكن بينهما تشابه فالموازنة بينهما لا تجئ البتة ثانياً تجريد كل منهما على حدته لمعرفة الاختلاف بينهما ثالثاً حضور صفاتهما فى القوة الحافظة

وترد الموازنة فى غالب المعقولات (١) بالموازنة تعرف جيداً حقائق الأَشياء بتبيان المشابهات والمناقضات بينها فالحكم على لونين مثلاً لا يجئ بغير وضعهما بجانب بعضهما

وبالموازنة تجلى الأفكار فى الانشاآت وتطلى المعانى بجمال التعبيرات وتبرز للعيان بروز المحسوسات ولولا الموازنة ما كانت بلاغة الكلام من استعارة وتشبيه ومجاز وكناية ومحسنات لعظية ومعنوية . . . . الخ (٢) والموازنة هى مصدر جميع المعانى التى نستبين منها العظمة والعلو والصغار والاسفاف والتقدم والتأخر . . . . الخ (٣) والموازنة هى أساس التعميم والحكم والقياس العقلى كما سترى ، كما ان التجريد أساس الموازنة

(٤) التّعميم

التعميم من عمل الذهن ايضاوهو ادخال عدد غيرمحدودمن الكائنات والأفعال فى حدود معنى واحد يكون مشتركا

والتعميم مصدره الاستقراء والتجريد والموازنة

فالملموسات والمرئيات والطعوم والمسموعات والروائح والاعطار اى كل ما يقع تحت الحواس سميت بالمحسوسات

وما عداها سميت بالمعنويات او الروحانيات

وكذلك جميع الحيوانات ما أكل منها اللحم سمى آكل اللحم ، وما رعى النبت سمى آكل العشب وما تعددت معدته بالحيوانات المجترة وهكذا مثل هذه المعانى تدعى المعانى العامة او المفهومات العامة

وملكة ايجاد المعانى العامة اختص بها الانسان دون سائر الحيوان — لان الحيوان ليست له معلومات الا من طريق الحس اى فى دائرة ضعيفة جداً لا تتعدى دائرة التجربة المحسوسة

اما مجال العقل الانسانى فغير محدود — فانه باستقراء المحسوسات أمكنه الوصول الى معانٍ تشمل صنوف الموجودات صنفاً صنفاً فمثلا من النظر فى افراد الانسان وصل الى معنى الانسانية ومنها الى معنى الكائن الروحى وهو الانسان والملائكة وخالق الوجود .

وبالاستقراء وبحث الظواهر أوجد قوانين نظام الظواهر المتشابهة وكيف تتولد فى العالم

ويفرق العلماء بين المعنى العام والمعنى الكلى فيقولون أن الأول يأتى من الاستقراء اى التجربة والاختبار كاطلاق المحسوسات على كل ما يقع تحت الحواس والثانية تأتى من طريق العقل لانها تدل على مبادئ او قواعد بديهية تناسب جميع الكائنات مثل قولنا ان لكل كائن علة لوجوده وناموساً يخلق على اصوله. فكرة جاءت من طريق البداهة لا من طريق التجربة كالفكرة العامة التى لا تشمل الا جنسا او نوعا من الكائنات او الحقائق الحادثة او المفروض لزومها مثل نواميس الطبيعة والمعنى الكلى يدل على حقائق مطلقة لزومية لا تتغير كالحقائق الأولية وماهيات الكائنات مثلاً

وللمعانى العامة درجات تختلف كثرة وقلة مثلاً ما يدخل فى مفهوم هذه الكلمات جنس . نوع . صنف . طبقة . فئة . ضرب . فان مدلولها يكوّن متوالية تنازلية من حيث عدد الكائنات التى تشملها كل كلمة منها . ومتوالية تصاعدته من حيث صفات وخواص هذه الكائنات .

وهاتان الدرجتان المتعاكستان تسميان بالسعة والقيود (الصدق والشمول) وهما خواص المعانى العامة

فسعة المعنى العام هى عدد الكائنات التى يشملها ذلك المعنى فقولنا مثلاً الانسان يشمل جميع الناس فى الماضى والحاضر والمستقبل بيضاً وسوداً وصفراً

وقيود المعنى العام — هى مجموع الصفات الأساسية التى تقتضيها تلك الفكرة مثلاً معنى الانسان يراد به شروطه الأربعة أى الجوهر والحياة والحس والعقل

وكلما زادت السعة نقصت القيود وبالعكس فقولنا الحيوان يشمل عدد الحيوانات الموجودة على ظهر الأرض أما اذا قلنا الأسد فلا يتناول الاّ نوع الأسد المعروف دون غيره من سائر الحيوان

وفائدة التعميم للعلوم لا شك فيها لأن كل علم مبنى على جملة معان عامة مسهلة لفهمه ولولاها لكانت العلوم عبارة عن أسماء لا نهاية لها . وأما التعميم فيشقها طوائف سهلة الحفظ قريبة التناول من العقول البشرية ؟

والتعميم لا يقل فى أهميته عن الحكم والقياس العقلى فى المعقولات فكيف يدلل الانسان ويمضى حكمه ويترقى من الظواهر الى نواميسها بلا اشتراك التعميم ؟ اللغة بذاتها لا تقوم بغير التعميم والاّ كانت كلمات واصطلاحات لا تدخل تحت حصر ولا يمكن أن يعيها الانسان — واعتبر ذلك فى اسم الجنس (وكل اسم جنس معنى عام) فانه يقوم بقسم عظيم من قواميس كل لغة من اللغات

(٥) الحكم

الحكم عمل من أعمال الذهن به يقرر ثبوت حالة الشيء وانتفائها عنه أى الحكم بوجود توافق أو تناقض بين معنيين — والحكم هو العمل التام للفكر البشرى

لأن الحس ليس كل المعرفة بل هو فرصتها ومادتها . والصورة ليست الاّ صدى الحس . والانتباه عمل تحضيرى للمعرفة . والقوة الحافظة تحفظ المعرفة وتخرجها عند الطلب . اذاً لا تكون المعرفة الاّ حيث يميز

العقل الحس والصور ويقارن بينها ويرى العلاقات التى تربطها ببعضها بعضاً أو بعللها أو بالعقل نفسه . ويؤكدها

ولكل حكم **مادة وصورة** . فالمادة هى الشيء الواقع تحت حواسنا أو الأفكار العارضة لنا . والصورة هى العلاقة التى يراها الذهن بين الموضوع والمحمول وهو عمل خاص قائم بذاته بل هو الركن الأساسى للحكم . به يؤكد الذهن هذه العلاقة ويعتقد صحتها

ومما تقدم يتميز الحكم عن شيئين آخرين وهما **الحس وتداعى المعانى** وقد خلط بين الثلاثة فلاسفة المذهب التجريبى (l'école empirique)

لكل حكم ثلاثة عناصر : (١) معنى (لكائن أو لجوهر) يراد اثبات صفة له أو نفيها عنهُ (٢) معنى آخر (لصفة أو لعرض) يراد اثباتها للمعنى الأول أو نفيها عنهُ (٣) تأكيد العقل لما بينهما من المناسبة أو نفيها كقولنا الأرض تدور حول الشمس والشمس لا تتحرك

والحكم اما أن يكون بالبداهة أو بالنظر (التأمل)

فالأول مثل حكمنا على الشمس انها جسم مضئ . والخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين — والدائرة خلاف المثلث . وان فعل الخير واجب على كل انسان أعنى المعانى المحسوسة أو الخاصة التى يعرفها الانسان بالحواس أو الوجدان

والثانى ما جاء من مقارنته بمعنيين من المعانى المجردة أو العامة مثل قولنا ان مجموع زوايا أى مثلث يساوى مجموع زاويتين قائمتين وان السوائل تتوازن فى الأوانى المتصلة ببعضها مهما اختلفت إشكالها — فان مثل

هذه النظريات لا تتسق للعقل الا بعد تأمل وبحث قليلاً أو كثيراً ومجهودات فكرية .

والحكم اما عام أو خاص وسلبي أو ايجابي كما هو معلوم

(٦) النظر[1] أو القياس العقلي

النظر عمل من اعمال الذهن أيضاً به يخرج حكماً جديداً من حكم أو أحكام مقررة قبلاً

مثلاً يخرج الذهن من قاعدة ان جميع الأجسام قابلة للوزن أيضاً أن الهواء قابل للوزن أيضاً لأنهُ جسم

وللنظر ثلاث مقدمات واحدة تسمى مبدأ (مقدمة صغرى) والثانية نتيجة والثالثة وسيطة بينهما (مقدمة كبرى) وفي الغالب تكون مقدرة فمثلاً الأجسام قابلة للوزن . والهواء جسم اذاً الهواء قابل للوزن . ويمكن أن يقال وهو الغالب الأجسام قابلة للوزن فالهواء قابل للوزن

كل نظر يشمل ثلاثة أحكام لأن معنى النظر تقرير علاقة بين حكمين أحدهما مبدأ والآخر نتيجة بتوسط حكم ثالث قد يكون مقدراً غالباً كما مثل

اذاً فعناصر النظر ثلاثة معان وثلاثة أحكام : هذه الأحكام الثلاثة

---

(١) النظر هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره (شرح المواقف) وعند الباقلاني هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن . والفكر عند علماء الكلام ترتيب أمور معلومة أو مظنونة بحيث يؤدي الى أمر آخر

تركب من مقارنة كلا المعنين بالمعنى الثالث والنتيجة المنطقية الحاصلة من ذلك

وقاعدة النظر ان كل شيئين مساويين لشيء واحد متساويان أعنى اذا كانت ١ = ب ، ب = حـ تكون ١ = حـ (راجع مبدأ الذاتية)

والنظر على ثلاثة أنواع : —

النظر التمثيلى — وهو تمثيل حالة خاصة بحالة خاصة فمن احترقت يده مرة فى النار لا يقربها مرة أخرى لعلمه بالسبب وهى أن النار تحرق بالملامسة

والنظر الاستقرائى — وهو تخريج العام من الخاص والقوانين من الحوادث الفردية والمبادئ من النتائج فمثلاً جميع الناس الذين لامسوا النار احترقت أيديهم (حوادث فردية) اذاً فالنار تحرق فى كل زمان ومكان (قانون عام)

والنظر القياسى — وهو تخريج الخاص من العام مثلاً الفضيلة محببة اذاً فالعدل محبب

وللنظر أصول وقواعد من خصائص علم المنطق سنتكلم عليها بعد

وللقياس العقلى أهمية عظمى فى اكتشاف كثير من الحقائق الجديدة والتدليل على الحقائق المعروفة وفضله على العلوم الرياضية لا يذهب عن اللبيب

أصول الأفكار والمبادئ الأوليّة

الآن وقد فرغنا من دراسة القوى العقلية المختلفة فقد بقى علينا أن نتكلم على مصدر الأفكار أو المعانى ومذاهب الفلاسفة فيه بغاية الاختصار فنقول :

ليس المراد هنا بنظرية اصول الافكار مبدأ ظهورها وانما يراد بتلك النظرية معرفة الأصل السِّيكولوچى أى مصدر وجودها فى الانسان وشرائط ذلك

النظرية الاولى ـ صور المعلومات ـ قال فلاسفة اليونان إن أفكارنا هى (مشخصات مادية) نشأت من تصاعد الجواهر الفردة بعد انفصالها من الاجسام ودخولها بواسطة الحواس الى المخ حيث تنطبع فيه كانطباع الخاتم فى الشمع . هذه التصاعدات تستحيل صوراً مماثلة للاجسام التى انفصلت عنها ... وبطلان هذا المذهب ظاهر ولا دليل عليه فى العلم

النظرية الثانية ـ مذهب لوك (أى نظرية اللوح المصقول) — ومذهب كوندياك — (أى نظرية التمثال الانسانى)

يقول (لوك) ومن قبله أرسطو ـ إن النفس توجد لأول وهلة كاللوح المصقول خالية من الافكار أيّاً كانت بمعنى ان إدراكنا يولد كأنه خاصية إنفعالية تقبل كل تأثير يأتيها من الخارج . فالحس والتأمل هما العلة الفاعلية لأفكارنا . بمعنى إن الحس آلة لمعرفة الظواهر الخارجية . والتأمل آلة الظواهر الداخلية ويقول (كوندياك) — ان الانسان يولد كتمثال

خالياً من الافكار والعواطف ليس فيه إلاّ أعضاء فقط. والطبيعة الخارجية تحيي فيه الملكات تدريجاً بمساعدة الحس وحده الذى يتحول الى إنتباه وذكر وتخيل وحكم ونظر ورغبة وإرادة لأن الحس بصفته انفعالاً تمثيلياً يولد الملكات العقلية بواسطة الانتباه. والانتباه حس متحكم كما ان الذكر حس محفوظ متواصل. والموازنة حس مضاعف. والحكم حس تولده الموازنة ..... الخ والحس باعتباره إنفعالاً نفسانياً يولد الملكات الاخلاقية بواسطة الرغبة التى تتولد فيه، وما الارادة الاّ رغبة متحكمة

الرد على (لوك) — الحقيقة ان الحس علة لأفكارنا. ولكنهُ علة ناقصة ومادية، والتأمل ملكة فى النفس لملاحظة حركاتها وتحليلها ودراستها متى تكونت بطريق الملاحظة والتجريد. والتجربة لا نعرف منها غير حوادث خاصة فردية. أما الأفكار أو المعانى الكلية الضرورية فلا نصل اليها من طريق التجربة وكذلك المطلق واللانهاية لا نصل اليهما بالوجدان والمشاعر

الرد على (كونديالك) ان نظرية التمثال الانسانى تؤدى الى إنكار الحركة الذاتية للنفس وقوة العقل الخاصة به ومهما قيل ان للانتباه تأثيراً على المدركات الحاصلة من التجارب فمحال عليه أن يخرج لنا الأوليات والمبادئ العقلية

الحواس توصلنا الى أن نحس بالضوء والحرارة والصوت ولكنها تقصر عن تكوين الأفكار. لأن المعرفة من أعمال حركة الذهن وهو الذى يحضر مدركات التجارب ويهيئها

ان تمثال كوندياك اذا كان مجرداً عن الملكات أصلاً فان التأثير الخارجي لا يمكنه أن يولدها فيه لا بواسطة الحس ولا بالانتباه وبالجملة فان المذهب يجرد النفس من ذاتيتها وحريتها

(٤) مذهب الفلسفة الواقعية (مذهب كونت ولتريه)

يقول أصحابه ان (المطلق) ممتنع على الذهن البشري وان العلم ليس له موضوع الاّ الحوادث وقوانينها أعنى ترتيب الظواهر التى تقع فى دائرة تجاربنا . . وينكرون وجود الجوهر والعلل وكذلك جميع مبادىء علم ما بعد الطبيعة بحجة أنه لا دليل عليها

الرد على هذا المذهب — ان التجربة تعجز عن ادراك صفتى المطلق والضرورى فى المبادىء الأولى . أما تعريف الجوهر والعلة والماهية التى ينكرها أصحاب المذهب الواقعى فيكفى أن نقول لهم ان الطرق العامية المحضة وهى بنت التجارب والعقل أوصلتنا الى معرفة ماهيات الأشياء وكذلك العلل والجواهر

أما ديكارت وتلاميذه فينكرون ان للحواس دخلاً فى تكوين الأفكار ويقولون ان الأفكار الحقيقية هى المعانى الفكرية ليس الاّ أعنى انها غريزية أودعها البارى سبحانه فى الأذهان عند خلقنا

الرد — على ذلك يكون لأفكارنا حقيقة ذهنيه فقط واذا كان الأمر كذلك استحال علينا معرفة الحقائق الخارجية ومنهم من زعم ان الأفكار وراثية تنتقل من جيل الى آخر بمعنى ان المبادىء الأولية تأتى من عادات يرثها جيل عن جيل — وسيأتى مذهب (كَنت) بعد وفيه صور فهمنا

لحقائق الأمور وهى قوانين الفكر عنده

الرد — اذا كانت هذه العادات مجموع حوادث خاصة حادثة فلا تنتج الاّ الخاص والحادث دون الضرورى وبذلك يكون هذا المذهب باطلاً

وأصحاب المذهب الراجح يقولون انه لا التجربة بمفردها ولا العقل بمفرده مصدر الأفكار بل التجربة والعقل معاً هما مصدرها . فالتجربة تدلنا على الحقائق الحادثة والعقل يرشدنا الى الحقائق الضرورية الكلية المطلقة

فبالعقل ومساعدة التجربة تدرك العلاقات الضرورية بين الكائنات ولكى يصل العقل من المحسوس الى المعقول ومن الحادث الى الضرورى يكفى أن يكون بين الفكرتين مهما اختلفتا علاقة منطقيه وان هذه العلاقة باقية لا تتغير . ولا يتعذر على العقل الحصول على هذه العلاقة وما عليه الاّ تحليل حكم خاص واحد ؛ مثلاً لا بد فى كل حادث قتل من قاتل — فيفهم العقل من ذلك ان طرفى العلاقة (وهما القاتل والمقتول) قابلان للتغيير والتبديل ولكن العلاقة واحدة لا تتغير فهى كلية وضرورية — هذه العلاقة هى علاقة المعلول بالعلّة طبقاً للقاعدة (لكل معلول علة) هذه القاعدة يراد منها أنه ما دام فى العالم معلولات فلا بد لها من علل أى ان فكرة الحدوث مرتبطة تمام الارتباط بفكرة السبب أو العلة ولا يمكننا أن نفهم خلاف ذلك

وبالجملة فكل حادث فى أفكارنا ومبادئنا آتٍ من التجربة أعنى من الادراك الظاهرى والادراك الباطنى وعمل الذهن فيما حصلنا عليه من

طريق الحواس والوجدان — وكل ما هو ضرورى كلى مطلق فى أفكارنا آت من العقل

هذا المذهب يراه المتأمل أنه خير المذاهب التى تقدمته وينطبق على الطبيعة البشرية — فالانسان وهو كائن ناطق ذو شعور لا يجوز عليه القول بأنه يفهم بالتجربة دون العقل أو العقل دون التجربة بل بهما معاً يفهم ويعقل ويبحث

ظهور الحالات النفسية

تظهر الحالات النفسية عند الانسان بأمرين : الاشارات . واللغة . وزاد بعضهم علم الجمال

الاشارات واللغة

ان من أهم ما أنتج النشاط الاختراعى للذهن هى اللغة فهى عمل الفكر وأداته فى صورتيه : التخيل والادراك

واللغة تتركب من اشارات

والاشارات هى أمور محسوسة تدل على معنى مثلاً حركة غصون الأشجار دلالة الريح والدخان دلالة النار والضوء دلالة الكهرباء وهكذا تلك هى الاشارات بمعناها الأعم أما بمعناها الخاص فهى أفعال ظاهرية للدلالة على أحوال باطنية كالاستغاثة فانها تدل على حلول الخطر والكلام يدل على معنى فى نفس المتكلم

والاشارات نوعان : اشارات طبيعية واشارات وضعية أو اصطلاحية فالأولى مثل الضحك والدموع والشهيق كلها علامات للفرح والألم وهذه الاشارات التى مبناها اتحاد الروح والجسم واحدة عند جميع الناس مفهومة لديهم لا تحتاج لتعليم أو ارشاد

أما الثانية أى الاشارات الوضعية فهى اشارات وضعها الانسان ليتفاهم بها مع غيره مثل ألفاظ اللغة المدونة فى القواميس وهذه تختلف باختلاف الأمم والشعوب فاللغة هى مجموع الاشارات الطبيعية والوضعية التى بها يتفاهم الناس وتواضعوا عليها فيما يعرض لهم من أحوال الحس واختلاف العواطف والأفكار أعنى كل ما يتعلق بالحياة النفسية

ويدخل فى باب اللغة الصور والرسوم والأرقام والعلامات الجبرية (المعروفة فى علم الجبر) وكتابة أهل الصين وقدماء المصريين والعلامات الموسيقية لدلالتها كلها على معان خاصة

زعم ريد (Reid) ان الاشارات الطبيعية وضعتها الطبيعة وحدها . والناس أجمعون يفهمونها بالغريزة . أما الاشارات الوضعية فهى على العكس من ذلك

فرد عليه بعضهم قائلاً ان الطبيعة عندما لصقت ببعض حالات النفس حالات ظاهرة جسمية لم تكن تقصد وضع اشارات كما يزعمون . فالطفل اذا صرخ من ألم أصابه لم يكن صراخه اعراباً عن ألمه بل صراخه من شدة الألم . كذلك الانسان فى عهده الأول كان يصرخ من آلامه ثم اتخذ بنو الانسان الصراخ علامات الألم والخطر فهى اذاً وضعية أيضاً

نتج من ذلك ان الاشارات الطبيعية والاشارات الوضعية تختلف في درجتها لا في طبيعتها وانما الانتقال من احداها الى الأخرى غير محسوس

أصل اللغات

للعلماء في أصل اللغة نظريات عديدة

النظرية الأولى — ان اللغة إلهام وتوفيق من الخالق تعالى منذ خلق الانسان ولكن ورد على هذا المذهب ان اللغة لو كانت إلهاماً لوجدت بادىء بدء تامة ولم تتدرج كما هو مفهوم ومشاهد وان الانسان هو كائن حساس ذو ادراك واستعداد تام لاختراع الكلام فبالقوة المدركة يتصور المعاني وبالمشاعر يدرك الأشياء المادية وبملكة التجريد والتعميم يفهم العلاقات بينها وباللسان يخرج الأصوات حسب أغراضه

النظرية الثانية — ان اللغة نتيجة غريزة خاصة أصلية . بمعنى ان الانسان بطبيعته ناطق كما هو بطبيعته مفكر . وهذه النظرية تقرب كثيراً من النظرية السالفة . لأننا اذا قلنا ان الخالق تعالى ألهم الانسان الكلام مباشرة أو وهبه غريزة خاصة تحرك لسانه بالكلام فالمعنى واحد لأنه في كلا النظريتين اختراع الكلام بعيد عن القوة المدركة والارادة البشرية

ولو كان ذلك صحيحاً لما تعددت اللغات بتعدد الأمم واختلاف البقاع مع ان المعاني واحدة في الأذهان

النظرية الثالثة — ان اللغة وضع صناعي اصطلاحي من الانسان ، ولكن اختراع الكلام واتخاذه بدل الاشارات يستتبع اتفاقاً وهذا الاتفاق

يجب ان يكون مسبباً وكيف يتم ذلك والكلام لم يوجد بعد

ومن المقرر فى علم اللغات ان العناصر المشتركة الأساسية فى جميع لغات العالم تناقض دعوى الاختراع الاختيارى

النظرية الرابعة — يقول أصحابها ان الكلام نتيجة تحضير تدريجى مطرد للغة الطبيعة . وهذه النظرية هى المعول عليها الآن بمعنى ان الانسان وضع الكلام بنفسه لا باتفاق مع معاشريه وانما بالرقى الطبيعى لملكاته . لأن الله أودع فيه كل ما يؤهله للتكلم . خلق له عضواً صوتياً ذا سعة مناسبة يخرج أصواتاً ومقاطع كثيرة للاعراب عن جميع حالاته الوجدانية . وغريزة عالية لا تهدأ الا بالاختلاط مع أمثاله ثم ملكة تكوين المفهومات أعنى المعانى المجردة والعامة والحكم عليها أعنى معرفة العلاقات التى بينها

(١) عمل الفكر فى اللغة

لم تكن الألفاظ فى ذاتها الا أصواتاً جامدة جوفاء . والفكر هو الذى يضع لها المعانى باختلاف أغراضها ويحدد الغرض من كل لفظ حصراً واطلاقاً . ويضع الألفاظ الجديدة للمعانى المستحدثة . فاللغة حياة مستعارة متجددة . وليست شيئاً آخر الا أشعة الحياة الفكرية

كذلك علوم اللغة فان أثر الفكر فيها لا يقل عن أثره فى المعاجم اللغوية التى هى مادتها . وقوانينها تعرب عن قوانين الفكر ذاتها التي هى منطق اللغة

(٢) عمل اللغة فى الفكر

كذلك للغة أثر فى الفكر من وجهين فانها تساعد على انتقال الفكر وتساعد على تكوينه

لأن اللغة بواسطة أداتها الخاصة وهى الكتابة تنقل للأجيال المقبلة كنوز الاختراعات والاكتشافات وسائر ثمرات العقول التى جمعتها الأجيال المتقدمة . فاللغة هى « القوة الحافظة للبشرية » أعنى كالقوة الحافظة عند الانسان . وبفضل هذا النقل يعلم المتأخرون معلومات المتقدمين فيزيدونها اتقاناً أو يزيدونها بسطة وتلك سنن الرقى الاجتماعى . فكم من علوم لأمم ضاعت بسبب تأخر ظهور الكتابة عندها . كعلوم قدماء المصريين فى عصر الفراعنة والشعر فى بلاد العرب فان أقدم الشعر عندهم لا يزيد عنماية وخمسين عاماً قبل الهجرة

عدا ذلك للغة أثر ظاهر فى الفكر . لانها تحدد المعانى الفكرية وتزيدها وضوحاً وبساطة

الباب الثالث

فى الحياة العاملة

الارادة والاختيار

غير ما تقدم من قوى النفس توجد قوة ثالثة خاصة بالارادة والعمل الاختيارى

يدخل النشاط على الانسان من ثلاث جهات . الغريزة . والعادة. والارادة . وسنتكلم على هذه المسائل الثلاث وما يلتصق بها من الحرية النفسانية

أصل الغريزة والعادة

لم يكن النشاط على وجهٍ وظيفة خاصة للذهن بل هو الذهن نفسه لأن الذهن حركة بذاته فى الحقيقة . فاذا نظرنا الى الحياة الشهوية وجدنا وراء الميول والانفعالات ميولاً أصلية ليست الاّ صور مختلفة لميل أساسى: « ارادة طبيعية » وهذه الارادة هى شىء من النشاط وان نظرنا الى الحياة العقلية وجدنا ان المعرفة لا تتم الاّ بسلسلة من الأعمال المختلفة أى عمل مركب . هو أيضاً صورة من صور النشاط

وانه ليمكن القول بأن النشاط هو لب الجوهر فى كل موجود ولذلك قال (لايبنز) ما لا يعمل لا يوجد . وقال (شوبنهور) ان كل كائن

« ارادة » بذاته أو مجهود أعنى نشاطاً وأما النشاط بمعناه الخاص فهو وظيفة خاصة للوجدان . أى قوة بها تصدر الأفعال الحيوية بحال تسمح لها بمكان فى الوجود يتلائم مع بقائها وحفظ نوعها وهذا النشاط يكون على صور ثلاث أصلية . أولاً ذاتية محضة بلا تصور فالكائن يجهل الغرض الذى يرمى اليه فهو يسير كأنه مدفوع بقَدَر لا محيص عنه وهو الغريزة . ثم بعد ذلك يأخذ النشاط فى إدراك نفسه ويسير بتصور نحو غاياته . وباختيار صادر من ذاته على ما يظهر يُتم ما يريده وهذا ما يسمى بالارادة . ولكن لا يلبث الكائن الحىّ ان يعود الى الطبيعة الغريزية رويداً رويداً بدخوله تحت تأثير العادة

أنواع الحركات الأصلية — تظهر الحركات مع الحياة نفسها وهى مظهرها الحقيقى . وهذه الحركات وان كانت ذات أصل واحد إلاّ أنها لا تتشابه . فيأتى بعضها من تنبيه باطنى أو فيض القوى الحيوية كأنها تتعجل الظهور الى عالم الفعل وتكون عادة غير منظمة ولغير غاية ويسمونها « بالحركات الآلية » مثل حركات الطفل التى يأتيها بمجرد الولادة من تحريك اليدين والرجلين مع الاستمرار وبدون انقطاع الاّ فى حالة النوم . ويفسرها عامة الناس بأن (روحه اكبر من جسمه) ويأتى بعضها من تأثير خارجى دليلاً على استعداد التركيب الجسمانى لبعض تنبيهات تخدمه فى حماية نفسه من الطوارئ . ويسمى هذه « بالحركات القسرية » كالحركات التى يفعلها الطفل اذا وقع شعاع ضوئى شديد على عينه فانه يلفت وجهه بسرعة أو اذا مست يده ماء ساخناً فانه يقبضها بسرعة أيضاً وهكذا

وهناك حركات أخرى ذات علة باطنة كالأولى ولكنها من جهة أخرى مثل الثانية ترمي لغاية محدودة وهى بقاء الكائن وحفظ نوعه . ترى من ظاهرها كأنها اعمال ادراك وتعقل وقد تدهش العقول بعملها فى اختيار ما يلائم واتقاء ما يضرها فى حياتها وحفظ نوعها كأن بها قوة تخيل . و بناء عليه قالوا أن لها ذلك من اصل خاص وهو الغريزة

وليست هذه الحركات الثلاث منفصلة عن بعضها انفصالاً مطلقا بل قد توجد مع بعضها فى وقت واحد خصوصا فان الحركة القسرية والحركة الغريزية قد يصعب تمييزهما عن بعضهما واختلف فى اصل الغريزة ولكن الرأى الذى عليه جمهور الفلاسفة أن الغريزة لاصقة بالحياة أى بالميل للوجود و فى الواقع أن الحياة لا تتحقق الا بعرفان الكائن لما يضره . وما ينفعه بالطبع . فالأدراك الأولى الضرورى لهذا الاتقاء هو الغريزة

(١) الغرائز

الغريزة هى اندفاع طبيعى أعمى لأتيان فعل من الافعال بلاغرض ولا سبب والافعال الغريزية هى التى تأتى من نفسها بلا تأمل او تعقل

وقال بعضهم أن الغريزة لا تأتى من العادة ولا من الوراثة بل هي خلقية فطرية

ويشترك الانسان مع الحيوان فى الغرائز بل قد تكون اوسع عند الحيوان منها عند الانسان ـ فليس لدى الحيوان غير الغريزة يحفظ بها كيانه ونوعه واما الانسان فلديه العقل وهو أعلى من الغرائز طبعاً

والغريزة عند الطفل وعلى الاخص عند الحيوان مجردة عن التدبر والتفكير ولكنها معصومة عن الخطأ ولا يلحق بها تغيير أو تبديل بل تراها على شكل واحد ونوع مخصوص

أما كونها مجردة عن التفكير فلأن الغريزة لا تعرف غرضها الذى ترمى اليه ولا الطريق المؤدية الى ذلك الغرض . فالطفل أو الحيوان الصغير حينما يرضع ثدى أمه لا يعرف فكرة الجوع أو العطش ولا منفعة اللبن فى غذاء جسمه . انما يشعر بحاجته الى الرضاعة فيرد ألم الجوع بعمل غريزى لا يفكر فيه

العصمة عن الخطأ — الغريزة تصل الى الغرض مباشرة بلا تلمس فلا تخطىء البتة تحمل الطفل أو الحيوان على عمل ما يوافق طبيعته أو خاصيته من أول وهلة — فالطفل من أول مرة يضع فمه على ثدى امه يضع شفتيه ولسانه بأحكم طريقة لتحلّب اللبن من الثدى . والعنكبوت يغزل غزلا عجيبا بغير تدريب أو تعليم . والبط يحفظ نفسه على سطح الماء ويعوم بلا تعليم أو تمرين من أول مرة وهى لم تر الماء قبل

عدم التغيير — الغريزة عند الحيوان تامة الخلقة من البداية ولا تتدرج — فالعنكبوت يغزل غزلا تاما والنحل يصنع العسل والنمل يبنى قراه من يوم الولادة وهى دائما على شكل واحد عند حيوانات النوع الواحد بمعنى ان غريزة البناء مثلا لدى النمل والعنكبوت والجند بادستر واحدة فى جميع افرادها . ومن نوع واحد لان كل حيوان له خاصيته لعمل نوع من العمل لا يتعداه مثلا النحل لا يضع غير العسل والعنكبوت النسيج وليس

لاحدهما ان يصنع صنع الآخر فالحيوان اذن (عامل اختصاصى)

اما اصحاب مذهب التحول [1] فيقولون ان هذه الصفات ليست للغريزة باصل فترتها، وهى على الاقل لم تكن لها بادىء بدء واذا شوهد اليوم ظهورها فى الحيوان دفعة واحدة فذلك لأنها أنما جاءت اليه من طريق الكسب والتجربة والوراثة . بدليل ان الحصان لا يخشى الغار الا بالتدريب وكلب الصيد لا يجرى وراء الطريدة الا بالتدريب . اى أن التدريب والتربية تنوع من الطبيعة الأولى للحيوان وتغرس فيه طبائع لم تكن فيه من قبل كذلك تؤثر فيه نواميس الطبيعة تأثيراً متشابهاً . فان التزاحم فى الحياة وتأثير الوسط يجعلان الحيوان يفعل مايقيه غائلة الجوع أو الخطر أو يهيىء لنفسه ما يكون صالحاً لحفظ حياته أو بقاء نوعه، ومن هذا التطور نشأت الغريزة فيه

فالغريزة هى الحلقة الاخيرة من سلسلة اختبارات متنوعة قام فيها الانتخاب الطبيعى بدور ذى شأن

يقولون ان الغريزة لم تكن عمياء بالكلية . لأنها لما كانت نتيجة اختبارات عديدة وجب أن تكون ذات نوع من الأدراك . لأن الحيوان يعمل دائماً للوصول الى غايته بحسب اختلاف الوسط والطقس مثلاً فى البلاد التى يكثر فيها الفراش آكل النمل . ترى هذا المخلوق الصغير يضيق من فوهات خلاياه ما أمكن . والخطاف يبنى عشه من القش فى البلاد التى لا يجد فيها نوع الطين الموافق . ويقول كذلك ان الغريزة لا تعمل على

(1) *transformistes*

شكل واحد كما يدعى أصحاب المذهب الأول . لأن الطير المعروف باسم (بالتيمور) يبنى وكره فى أمريكا الشمالية من المواد ذات الوبر الحريرى أتقاء البرد مع انه فى أمريكا الجنوبية يبنيه من المواد التى تدفع حرارة الشمس

أنواع الغرائز — الغرائز عند الانسان كثيرة منها ماهو خاص بحفظ حياته المادية ومنها ما هو خاص بحياته العقلية والأدبية فالأولى هى الأفعال الغريزية التى ترمى الى حفظ الجسم مثل الحركات التى تبدو من الانسان اذا أختلت موازنة جسمه وامتداد اليدين الى الأمام فى حالة سقوط الجسم على الأرض مثلاً وأغماض العينين عند وقع ضربات أو هبوب رياح

والثانية هى الأفعال الغريزية التى يأتيها الأنسان لأستكمال قواه العقلية أو الأدبية مثل الرغبة فى السعادة والميل الى الدرس والمطالعة الذى لا يعلم سرّه وحب الجمال والخير والحقيقة

(٢) العادات

العادة هى الطبع المكتسب بالمعاودة والتكرار لفعل ما أو الأستمرار على حالة واحدة

ولاحظ بعضهم أن العادة لا تتم بتكرار الفعل الواحد مرّات متعددة أنما تبدأ العادة من أول مرة فأذا لم يبق لها أثر بعد المرة الأولى فلا تتكون العادة ولو كرر الفعل مائة مرة لأن أصل العادة فى التغيير الأول فكلما كان مألوفا كانت العادة راسخة . ولذلك قالوا أن العادة بنت التكرار ولكنها ليست كذلك على العموم . لأن الأستمرار قد يكون أفعل فى تكوين

العادة من التكرار وأن تغييراً وحيداً يتم بقوة وعزيمة أو يقع مصحوبا بلذة خادة قد يكفى فى تكوين عادة تبقى بقاء الحياة . وعليه يكون التكرار نتيجة العادة لا سببها كما يزعم بعضهم وما العادة ألا الميل للتكرار على التحقيق . وبالجملة أن جرثومة العادة فى اللحظة الأولى للفعل الأول

وتنقسم العادات باعتبار أسبابها الى ايجابية وسلبية فالأولى ماتولدت من تكرار الفعل الواحد بعد جهد والتفات وتأمل مثل النبوغ فى التوقيع على آلات الموسيقى فانه نتيجة عادة إيجابية

والثانية ما تولدت من أحساس متكرر أو دائم فلا يلتفت اليه ويترك وشأنه كمجاورة الشلالات والآلات الميكانيكية فأن الأنسان ينتهى الى تعودها فلا يعود يشعر بها وتنقسم باعتبار الملكات التى تتعلق بها الى عادات عضوية وعادات عقلية وأدبية .

فالأولى كأعتياد اليد عملاً خاصاً والمعدة نظاماً خاصاً والجسم أقليماً حاراً أو بارداً أو معتدلاً والثانية خاصة بالحياة العقلية — كأعتياد التكلم والحساب والملاحظة والقياس العقلى والثالثة هى العادات الناشئة من الضغط الذى تطبع به الأرادة والأخلاق والسلوك إنما يجب التفريق بين العادات الأيجابية والتكرار العقيم الذى هو عادة رديئة ترجع بالكائن الحى الى الجمود أى موت كل حركة وجدانية جديرة بالنفس البشرية ورقيها ونجاحها

وللعادة تأثير على الحساسية والعقل والأرادة

(١) فالعادة تضعف غالباً جانب الأنفعال من الحس فهى التى تمحو الآلام القاسية بمرور الأيام وتخفف الأشجان والهموم المتلفة وتقلل من

أهمية المناظر الجميلة والملاهى الطريفة فالأنسان يعتاد الألم كما يعتاد اللذة فتصبح ولا تأثير لها فيه

(٤) والعادة تقوى الملكات الفعّالة لأن تأثيرها فى حركة النفس الجسمانية والفعلية والأرادية يزيدها نماء ، فالألعاب الرياضية والأعمال اليدوية تشد القوى الطبيعية واعتياد التأمل يقوى الذكاء واعتياد التمسك بالفضيلة يغرس العزم فى الأرادة فينبت الرجل الخير

وللعادة مزايا ومساوى فاذا حسن تدبيرامرها كانت عوناً على ترقى الحياة فى الصناعة والعلم والأخلاق واذا ساء تدبيرها ضل صاحبها فى الحياة الدنيا . وسعادة الأنسان وشقاؤه مرتبطة تمام الأرتباط بالعادات الأدبية التى غرست فى نفسه فى أيامه الأول — والعادة السيئة لا تخرج من البدن حتى الممات لأنها كما قال ارسطو العادة طبيعة ثانية

ومداواة العادات السيئة إلا يكون لا بتركها والعمل بأضدادها

(٣) الارادة

الارادة هى ملكة العمل بتأمل وحرية (اختيار)

والنشاط يظهر بدرجات مختلفة فى انفعالات الحساسية ومجهودات العقل ولكنه فى الارادة أتمّ ظهوراً وأعلى شأناً

وكل عمل من أعمال الإرادة فيه خمسة عناصر يتميز بعضها عن بعض تميزاً تاماً (١) الاختيار — لأن الانسان اذا كان مسيراً أى لا يملك لنفسه ارادة واختياراً كان عمله مقضياً لا مفرّ منه وأما اذا كان له السلطان التام على قواه وملكاته بلا تأثير خارجى أو داخلىّ كان سيد عمله (٢) الادراك — أى معرفة حقيقة العمل الذى يريده والغرض منه

والطريق التي يسير عليها لتحقيقه (٣) التروى — أى البحث فى الأسباب الباعثة على هذا العمل سلباً وإيجاباً من حيث الواجب والشرف والميل والمصلحة والهوى (٤) النية — أى النهوض للعمل أو القعود عنه (٥) التنفيذ — أى العمل الخارجى الذى يتلو النية عادة وليس التنفيذ من عناصر الارادة الأصلية لأنه يتعلق بظروف خارجية عن ارادتنا — وانما الارادة الحقيقية تتم بالنية وهى متعلقة بنا وبها تقع مسئولية أعمالنا علينا

ونلاحظ أحياناً ان عناصر الارادة المختلفة هذه تتم بسرعة تامة حتى لا ليخال للمرء أنها غير منفصلة — كما نشاهد ذلك فى انقضاض الام بمجرد رؤية ولدها فى خطر

فاعتياد المرء مجاهدة شهواته وصفاء الذهن وقوة الخلق وحنو القلب لا تركن به فى الظروف الحرجة الى التروى المعيب أو التردد الفاضح

مما تقدم يعلم ان للارادة صفات أربع (١) تأمل : لمعرفة حقيقة العمل المراد اثباته والغرض منه (٢) حرية : ليختار ما ينشأ من مقاصده على هواه (٣) نفاذ : لأن الارادة فى مقدورها أن تفعل كثيراً سلباً أو ايجاباً (٤) مسئولية : أى ان الارادة مسئولة عن عملها بقدر علمها بالعمل وحريتها فيه

وتختلف الارادة عن القوة المدركة والحساسية

أما اختلافها عن القوة المدركة فلأن موضوعها الخير، وأما القوة المدركة فموضوعها الحقيقة أى أن الأولى موجهة للخير والثانية موجهة لمعرفة الحقيقة والقوة المدركة تثبت صحة النظر فى الأمور، وأما الارادة

فتقرر ما يجب أن يفعل فيها . والقوة المدركة مصباح الارادة يضيء لها المحجة لأنها عمياء لا تبصر طريقها فى حد ذاتها فتبين لها الأسباب لتسير فى طريقها المأمون . والرشد وهو أرقى درجات العقل يقود الارادة فى اختيارها ويعرفها القيم الأدبية لأعمالها

وأما اختلافها عن الحساسية. فهو أن أندفاع الحساسية مثل الغريزة والرغبة والحب يذهب بأثر التروى والمشورة ، فالغريزة من القوى التى لا أدراك لها ، أما الأرادة فتعرف نفسها لأن لها تأملاً وأختياراً ، والرغبة تولد فينا وعلى الرغم منا. وتسير بلا ترو ولا اختيار وأما الأرادة فعلى النقيض من ذلك حرة فى أفعالها تماماً ومهمتها فى الغالب مجاهدة الرغبة والوقوف حائلا بينها وبين مطالبها. نعم للرغبة تأثير عظيم فى الأرادة ولكن لا ينتج ذلك الخلط بين الرغبة والأرادة فالأنسان لا يتحمل مسئولية رغبته الا إذا أمست افعالاً أختيارية بفعل الارادة. والحب ميل وقتى وهو مثل الرغبة يُولد فينا بعيداً عن أرادتنا والأرادة عزم يتم بعد تأمل . وقد تكره على أرادة مالا تحب أو على حب ما لا تريد . ومن هنا تعرف أن الأرادة تختلف عن القوة المدركة والحساسية

والأرادة ملكة كبرى لها سلطان بين على الملكات الأخرى للنفس وعلى الجسم أيضا .

تأثيرها فى القوة المدركة — الأرادة وأن لم تستطع أن تقود القوة المدركة تماما ففى مقدروها (كما قلنا) أن تفعل كثيراً لتسهيل المباحث

العقلية كما فى أحوال الألتفات والتجريد والذاكرة وتداعى المعانى وغير ذلك.

تأثيرها فى الحساسية — الإرادة وأن لم تتوصل إلى محو الحس والعواطف والتخيلات والميول ولكن فى ملكتها أن توقف المظاهرات أو تخفف من غلوائها أو تمحوها بأدحاض أسبابها وتفنيد مزاعمها (كما سيجىء فى جزء الأدب والأخلاق)

تأثيرها فى الجسم — للأرادة تأثير فى الجسم بالرياضة ومراعاة قانون الصحة والقناعة

(١) نظريات الفلاسفة فى الإرادة

النظرية الأولى — وتسمى النظرية العقلية — يقولون إن فى كل فعل ارادىّ عناصر أدراكية وعناصر شهوية لأن إرادة فعل شىء. تستتبع ادراك الغاية منه. حيث الفرق بين الإرادة والغريزة أن فى الأولى يعمل الانسان أوهو يعلم بما يفعل والسبب الحاصل له والغرض المطلوب منه ومن جهة أخرى ان الإرادة فيها معنى طلب الوصول الى غايةٍ أو غرضٍ ما. لأن من لا يطلب شيئاً لا يفعل شيئاً . كذلك يجب البحث فى هل الارادة أجنبية عن القوة المدركة والحساسية أم لا ؟ يقول بعضهم أن الحكم على الشىء كاف لفعله . مدعين أن الفعل نتيجة مباشرة لمعنى حاز ميزة الأفضلية على غيره من المعانى والأفكار . أو بالحرى هو مظهر وجودها أو الوجه العملى لها. قال سقراط : أن أدراك معنى الخير كاف لفعله أعنى أن السلوك ترجمان

المعرفة عنده وقال (سبينوزا) أن المعانى ليست بأشياء لا حياة لها كصور صامتة على لوحة . بل هى ميول لا يلبث أحدها أن يتحقق متى فاز على غيره

وقال بعضهم عكس ذلك : أن المعنى عنصر مجرد محض ليس له فاعلية ولا تأثير ما . ولا قبل له على اصدار الفعل . ولذلك تعين أن يكون له قوة خاصة تصدر عنها الحركة وهى ما سماه مين دى بران (*MaindeBiran*) « بالملكة الفعالة » غير أن فى هذين الزعمين غلواً ظاهراً . أولاً أن بين المعنى والفعل لا يوجد ملكة خاصة ومن العبث محاولة ادعاء ذلك. نعم لا يفهم كيف أن التصور يوجد الفعل ولكننا نقول بذلك أذ تدل التجربة عليه . ثانياً ليس من الصواب القول بأن مكان الارادة بين أدراك المعنى وتحقيقه . اذاً هل لنا أن نقول بان المعنى هو العلة الوحيدة للفعل وشرط كاف لتحقيقه ؟ من قال ذلك فقد نسى أن دخول الأرادة لازم عند انتخاب معنى من بين جملة معان . هذا العمل الذى لا يمكن تحليل عناصره به يتخير الأنسان طريقاً دون طريق وعملاً دون عمل : فالعزم شيء جديد بلا شك . لأن ادراك الممكنات المختلفه وتفضيل أحدها على الآخر شيء والعزم أى اخراجه الى حيز الفعل شيء آخر. ليست النية من قبيل القوة المدركة بل تأتى من الارادة نفسها فضلا عن أن المعنى ولو تقرر فى نفس الانسان يصادف عقبات دائما تعيق ظهوره وحينئذ يظهر وجه الحاجة الى توسط الأرادة وتعضيدها له ولا تفارقه حتى يتم الغرض منه. وبالجملة فأن الارادة بها عناصر أدراكية حقيقية تزيد فى قوتها

النظرية الثانية — وتسمى نظرية الحسيين يُرجع أصحاب هذا

المذهب الارادة إلى الشوق والرغبة . كل فعل أرادىّ يظهر فى جملة من العناصر الشهوية . أى أن مشاورة النفس تقع بين عـدة رغبات فلمَ لا يقال أن كل رغبة هى فى الحقيقة ميل إلى الفعل ؟ وأن المشاورة هى جهاد بين هذه الرغبات حتى تفوز أحداها على سائرها ؟ فمتى تم العزم يتحقق الفعل . وبذلك لا تكون الارادة ألا فوزاً لرغبة على باقى الرغبات

النظرية الثالثة — النظرية الفسلوجية للارادة — قلنا فيما تقدم إن الأفعال الحيوية بدأت بالأفعال القسرية ثم منها إلى الأفعال الغريزية ثم إلى الأفعال الارادية كأن هذه الأفعـال على ما يظهر ترتقى شيئاً فشيئاً متميزة عن بعضها لا بتركيبها فقط بل أيضاً بالعناصر الجديدة الداخلة عليهـا . لان الفعل القسرى هو فقدان الشعور المحض . والغريزة فجر الأدراك . والأرادة وصول النشاط إلى درجات المعرفة الذاتية . والتفتح لقبول الحرية . ولكن العلم يميل إلى رد الاعلى إلى ما هو أحط منه . فقد رأينا كيف حاول رد الفعل الغريزى إلى الفعل القسرى فما ادرانا أن الارادة ليست ألا صورة راقية من الغريزة أعنى فعلاً قسريا محضاً فى النهاية ؟ هذا الفعل القسرى عبارة عن رد فعل بسيط بلا واسطة لتنبيه واحـد . ولكن أذا فرضنا وجود عدة تنبيهات فى آن واحد فأن رد الفعل يبطىء طبعاً ويكون غير محدود ولا متعين . وفعلاً تدخل هذه التنبيهات فى نزاع وجهاد مع بعضها بعضاً فتتجاذب الانسان بينها فى جهات مختلفة فيستمر التذبذب ولا يتم رد الفعل حتى تفوز أحدى هذه التنبيهات أو التشنجـات على غيرها وهذه هى طريقـة تكوين الارادة فتنازع تلك

التشنجات المتضادة والتردد الحاصل بسببها فى الوجدان وهو ما يسمى « بمشاورة النفس » أو « حديث النفس » كما أن فوز التنبيه الأقوى وانتهاء التوازن بين هذه التنبيهات كلها هو المعبر عنه « بالنيـّة »

وتنازع التنبيهات وفوز احدها على الآخر لا يختلف عندهم عن مجموع التنبيهات المكونة لما يسمى «بالأنية» ولذلك قالوا أن لكل أنسان عزماً فى الأمور يخالف عزم الآخر. ولكل تصرفات ذات لون شخصى يغاير ما لتصرفات الغير . من ذلك يعلم معنى الارادة عندهم أى أنها ملكة حقيقية أو قوة فعّالة أى علة . على انها فى الحقيقة لم تكن إلا « نتيجة » أو هى اثر باطنى لنزاع حصل بالمخ

العزم — تختلف الارادة عنـد الناس أختلافا جوهريا . ومع أن الأختيار حاصل لدى كل انسان فأنك ترى هذا لا إرادة له يسير طوع إرادة من حوله وذاك ضعيفها تجاذبه آراء مشيريه والرأى عنده لآخر من يتكلم وآخر طائشاً غير مقدر للعواقب لأنه عديم الجلد والنظر الصائب وآخر متردداً حيران يخيفه العمل . إذ ينقصه الثبات والشجاعة ، فقوة الارادة ليست واحدة لدى الافراد

مثل هؤلاء ليسوا « بأنّية » ولكنهم أنيات متعددة

والعزم هو مجموع المواهب المكتسبة وقد صُبّت على المواهب الفطرية. فتجعل للأنسان من الوجهة الخلقية طابعا خاصاً . ولكن العزم لا يوجد لدى كل أنسان قال (كَنْت) : الرجل ذو العزم يملك لنفسه مبادىء عملية مقررة واضحة . تكون قاعدة لسلوكه ولا يتحول عنها

فشرائط العزم (اعتقاد ثابت وارادة قوية) للعمل به فمن ملك إرادة قوية ونقصته المبادىء كانت اعماله متناقضة لا تناسب بينها وخلت تصرفاته من النظر المنطقى ووحدة الأتجاه ومن كان له أعتقاد خاص ومبادىء ثابتة ولكنه يُخفيها ولا يجسر على أبدائها فليس برجل عزم كذلك

أن حياة الرجل ذى العزم كـكل عمل من الاعمال الفنية كل جزء من اجزائه يرمى لغاية ويربطها كلها معنى واحد

لا ينفع شرط من هذين الشرطين بغير الآخر. وحقاً أن العمل بالنسبة للرأى أو العقيدة مظهرها وحياتها [1]

الحرية النفسية او الاختيار

الحرية على أنواع: الحرية الطبيعية، والحرية المدنية، والحرية السياسية والحرية الداخلية أو النفسية ، فالحرية الطبيعية للأنسان هى حق اخراج مقاصد الأرادة إلى الوجود الحسى ، وهذه القوة محدودة غير مطلقة ، يحدها طبعاً الضعف الأنسانى والقوانين ، فالمريض والعاجز والمسجون غير متمتعين بحريتهم الطبيعية . أما الصحيح فيأكل ويشرب ويمشى ويعمل ويستريح ويتعلم ويعلم ما شاء ضمن دائرة القوانين

والحرية المدنية او الأجتماعية هى حق تمتع الأنسان ببعض حقوق ضرورية للطبيعة البشرية مثل حق انتخاب الصناعة التى يريد أن يشتغل بها الأنسان وحق التعليم وحق التملك وحق التنازل عما يملك بالبيع والمعاوضة والهبة

(١) العزم توطين النفس على احد الامرين . ويتقوى العزم شيئا فشيئا حتى يصل الى درجة الجزم (شرح المواقف)

والوصية وغير ذلك وهذه القوة محدودة ومبينة فى القوانين والنظامات الموضوعة للمصلحة العامة — فليس للمحجور عليه والقاصر أن يتمتعا بها فهما ممنوعان من الحرية المدنية

والحرية السياسية هى حق الاشتراك مع الحكومة فى الأعمال العمومية مثل حق الانتخاب ، وحق العضوية فى المجالس العمومية ، وحق الأشتراك فى المداولات العامة ، وحق المراقبة على تصرفات السلطة العمومية وحق أبداء الرغبات ونحوها ، وهذه الحرية محدودة ومبينة فى القوانين الدستورية وترى فيها الأجنبي والقاصر محرومين من هذه الحقوق السياسية

والحرية الداخلية أو النفسية هى حق للأنسان فى تحقيق مشيئته وهى موضوع كتابنا هذا وتسمى هذه الحرية أيضاً بالحرية الادبية أو الأخلاقية أو الاختيار كلما كانت مباحثها خاصة بالنظام الأخلاقى

وكمال الحرية الأخلاقية ينحصر فى الأختيار بين أفعال الخير المتعددة فالحرّ هو الذى يفعل الواجب ولا يقصد إلا ماهو خليق بصفة النطق التى ميزته عن غيره من الحيوان . وكلما كان الأنسان فاضلاً كان حراً؛ لان فعل الشر لا يتفق مع روح الحرية بل فيه اساءة الى الحرية نفسها . والحرية الحقيقية ما كانت ضمن دائرة الشرف والخير وأن علم الأخلاق يعلمنا كيف نعيش عيشة الخيّرين بحسن استعمال قوة الأختيار فى أنفسنا

والأنسان مالك افعاله متى كان ذا رشد وعقل بشهادة الوجدان والأحوال البشرية وما يترتب على سلب الأختيار من التناقض

شهادة الوجدان — من تقريرات الوجدان نوقن أننا أحرار فى

جميع أفعالنا — سواء قبل الفعل أو بعده أو فى اثنائه ؛ وذلك لمالنا من حرية النظر فى أسباب كل فعل نريد أن نأتيه ووزن المصلحة التى تعود علينا من فعله والأمتناع عنه بميزان التعقل والتروى ولمالنا من الحرية التامة فى اتمام الفعل والأنصراف عنه ؛ وكذلك اذا ما تم شَعُرنا بأرتياح الضمير أو تبكيته إن أحسنّا أو أسأنا كل ذلك مقتضاه أن للأنسان حرية تامة قال الشهير بوسويه كل منا يصغى لصوت قلبهِ ويستشير نفسه ويشعر أنه حرّ الأرادة بقدر ما يشعر أنه أنسان عاقل . ه

شهادة الأحوال البشرية — كل ما عليه الأمم على أختلاف بقاعها وصبغتها يُحَدِّث بأعتقادها الحرية النفسية ، لأن وضع القوانين والشرائع وأنشاء المحاكم وتقرير الثواب والعقاب ليس له معنى آخر غير الأعتقاد بحرية الأنسان وأختياره فى جميع أفعاله

كل قول بسلب الأختيار كان ولا يزال قولاً نظريا لم يقم عليه دليل فى أية شريعة من الشرائع

وإلا إذا قلنا أن الأنسان مجبور فى أفعاله مسير فى طريقه لما خلق الله العقلَ للأنسان ولا هداه النجدين فأما شاكراً وأما كفوراً ولا كان هناك موجب لتنزيل الشرائع ولا موجب لتقرير الأنظمة العمرانية ولا معنى للخير والشر ولا للثواب والعقاب

تأثير ملكات النفس بعضها في بعض

عرفنا مما سبق أن ملكات النفس وأن كانت مختلفه إلا أنها غير منفصلة عن بعضها وسنبين الآن كيف يكون تأثير بعضها فى بعض وامتزاجها أيضاً

اشتراك الوجدان — انا لاندرك ظواهر الحساسية والقوة المدركة والأرادة حتى نعرفها ولا يمكننا معرفتها الا بفعل الوجدان كما تقدم اذاً فالوجدان مشترك مع جميع الملكات المختلفة فهو ركن من اركانها

تأثير الحساسية — أولاً تأثيرها فى القوة المدركة : لا شك أن ما يعرض لنا من مسرات وآلام يشغل من أفكارنا جانباً عظيماً لان أسهل ما يعى الأنسان ويحفظه ما يختص بشأنه. أما انفعالات الحس الشديدة المتوالية الدائمة فأنها تأثر فى القوة المدركة فتضعفها وتطفىء منها القريحة وقد تميت الذهن احياناً فيصبح صاحبه أبله ضعيف القوى العقلية

ثانياً — تأثيرها فى الارادة — تدفع انفعالات الحس الارادة فتخرجها من مكمنها وهو سر أتيان عظائم الأمور متى وافقت ميول النفس وهواها عند أهل الارادة . فالرجل عديم الأحساس لايقوى على النهوض بأعباء الشجاعة والفضيلة وأما الرجل ذو الشعور الذى يحس ويألم بسهولة فقد يذهب بعيداً بأمر الخير أو الشر على السواء

تأثير القوة المدركة — أولاً تأثيرها فى الحساسية : لما كان مصدر الحس هو الأدراك والفكر كان لثقف العقل دخل كبير فى تخفيف حالات

الحس بتفريج الهموم والاستبشار وحسن التفاؤل وفسحة الأمل

ثانيا — تأثيرها فى الارادة — : للقوة المدركة غلبة على الارادة لأنها لا تبرز إلا بأسباب يهيأها العقل ويمحصها قبلاً فلا يقع الأختيار والارادة على شى حتى تعرفه حق المعرفة

تأثير الارادة — أولاً تأثيرها فى الحساسية — : للارادة غلبة أيضاً على الحس فتحوله عن مجراه وتضبط من حدته فيمكنها أن تخفف من حالات القلب كالجزع والضجر والغضب والكراهة والمحبة والأبتعاد عن المناظر التى تؤثر فى القلب وتزيد فى الأنفعالات النفسية وقد تحكم فى العواطف والشهوات

ومما شوهد ودلت عليه التجربة أن الأرادة متى أمكنها أن تقف حائلاً بيننا وبين ما نحب وتكرهنا على فعل ما لانحب افضى ذلك الى تقويم العواطف وتهذيبها

ثانياً تأثيرها فى القوة المدركة — تمتزج الارادة بالقوة المدركة فى حالة الانتباه كما قدمنا وفيها يُسَيِّر الأنتباهُ الفكرَ ويقوده — ولذلك كان الانسان مسؤولاً عن آرائه بقدر ما وجهه اليها الانتباه .

أن ما يرد على فكر الأنسان عن طريق الحس الظاهر وتداعى المعانى (كما قدمنا) انما يرد على الفكر مشتتاً مختلطاً إذا لم تتعهده الارادة ؛ ولذلك كان من وظيفة الارادة تمحيص هذه الأفكار للعمل على ما فيه الفائدة والخير فهى دائماً فى نزاع وجدال مستمر ما دامت الحياة البشرية

(قال مالبرنش) أن جميع ملكاتنا مرتبطة بعضها ببعض . وتأثيرها

فى بعضها ظاهر للعيان حتى ان ما يزيد فى قوة ملكة واحدة يزيد قوى الملكات الأخرى وما يضعفها يضعف سائرها

العلاقات بين الجسم والنفس

فيما تقدم درسنا الوجدان من حيث هو حقيقة قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها . وفى الواقع أن الوجدان مرتبط تمام الأرتباط بتركيب الجسم الانسانى . فالحياة الروحية والحياة الفسلوجية يؤثر كل منهما فى الآخر بمعنى أن الجسم تتوقف حياته على النفس وكذلك النفس تتوقف حياتها على الجسم . هذا ما يسمونه بمسألة علاقات الجسم بالنفس وهى مما يدخل تحت الأبحاث التجريبية البحتة لذلك لا يبحث فيها عما إذا كان تحت الحوادث العارضية لكل منهما جوهران أو جوهر واحد وانه جوهر مادى كما يقول الماديون أو جوهر روحانى كما يقول الروحانيون . أو أن المادة والروح ليسا من جوهرين متغايرين لكنهما وجهان لجوهر واحد لا يُدرك فى ذاته كما يقول اصحاب مذهب وحدة الوجود. لأن كل ذلك من خصائص علم ما بعد الطبيعة كما ستراه . وسنقتصر هنا على بيان أحوال تعلق النفس بالجسم وأحوال تعلق الجسم بالنفس لنثبت بأجلى عبارة أنه اذا كان أثر تركيب الجسم فى الوجدان لا شك فيه فان للوجدان أثراً واضحاً فى الجسم لا تقل عن أثره فيه

أحوال تعلق النفس بالجسم

الوجدان وتركيب الجسم — أن تلازم الحياة الروحية والحياة الفسلوجية يظهر بادىء بدء من هذا الناموس العام القائل بأن الوجدان لا يكون له وجود الا حيث تحقق بعض شرائط فسلوجية . وفى الواقع نرى من الوجدان صورة معقدة للحياة الجسمانية . فقد دلت التجارب على أنه متلبس بالتركيب الجسمانى على كل حال . ونحن لسنا عقولا محضاً بل الأنسان « كل طبيعى » كما قال بوسويه نصفه جسمانى ونصفه روحانى وكذلك يلاحظ بالمقارنة بين أفراد الحيوان من الأنسان الى احط درجات الحيوانية ذات المجموع العصبى أن للوجدان وجوداً حقيقياً متفاوتة درجاته يأخذ فى الأضمحلال حتى يكاد يكون عدماً وبالجملة يقول العلم التجريبى أن لا حرج علينا أن نقول بأن الحياة الروحية لا توجد الا حيث يوجد المجموع العصبى

القوة المدركة والمخ — قلنا فيما سبق أن كل أحساس ينشأ من تنويع فى المخ بحسب طبيعة العصب الواقع فيه التأثير الخارجى وقد توصل العلم الى تحديد المراكز العصبية الخاصة بكل نوع من أنواع الأحساس . والى رد قوتى الذاكرة وتداعى المعانى الى أمور فسلوجية . والى حصر قوى الذهن المختلفة فى اجزاء معينة من المخ . وشوهدت علاقات غريبة فى ذاتها بين نمو المخ وقوة الفكر . وأن كل اختلال فى كيان المخ يؤدى حتما الى اختلال العقل . وقد دلت التجارب الطبية ايضاً على أن المادة السنجابية

الموجودة على سطح المخ مصدر الأفكار ، وأنها عند الحيوان أقل مما فى الأنسان على قدر ما بينهما من التفاوت

الحساسية والارادة وعلاقتهما بتركيب الجسم — هاتان القوتان كالقوة المدركة لهما أرتباط أيضاً بحالة المجموع العصبى وسنبين فيما يأتى تأثير المزاج فى الأنفعالات والميول ؛ فقوة تركيب الجسم وسلامته من أسباب انشراح الصدر وارتياح النفس ومن الأسباب التى تهىء النفس الى شهوات خاصته . وبالعكس كل ما يضعف الجسم يؤدى الى التهييج العصبى وحدة المزاج والخلل العقلى والتطير واختناق الرحم عند النساء (الهستريا) ويحدث فساداً مختلف الدرجات فى الأذواق والعواطف . وفى المخ مراكز مخصوصة اذا أصابها الأذى أفضت الى شلل الحركات الارادية والسكون والأندفاع من نتائج الأضطراب العصبى أيضاً . كل هذه الأمراض دليل واضح على وجود علاقة مؤكدة بين الأرادة وحالة المجموع العصبى

تأثير السن — فى سن الطفولة يكون المجموع العصبى عند الأنسان حاداً متنبهاً جداً . والتأثيرات شديدة الفعل والعادات سهلة الانطباع ، لان الطفل فى هذه السن لا يملك غير ملكة الحس

فالحس عنده يكاد يكون مادياً مظهره الجسم وحركات الاعضاء ووظائف الحياة الحيوانية . ومتى بلغ سن الرابعة الى الخامسة يبدأ فى التعقل والفهم على أول درجاته . ومن ذلك الحين يمكن التأثير فيه بفعل من الافعال العقلية بلا توسط المشاعر مباشرة . إذ تظهر فيه العواطف المختلفة كالحب والبغض ومعرفة الخير والشر

أما فى سن المراهقة فيكون المجموع العصبى قد بلغ أشده . وكذلك العضلات . فترى فيه حدة الميل مع عدم الثبات عليه . وتحكم الارادة مع سرعة التقلب . وحقاً أن الشباب يطبع فى الانسان الكبرياء والتحكم فيعيش مملوءاً امالاً وأطماعاً لاحدّ لها . ويحتقر الغنى ويقدم الشرف على المصلحة ويحكم عواطفه على عقله فى غالب أقواله وأفعاله

وفى سن الكهولة تبطؤ فى الانسان الحركات الحيوية . وتزول منه الثقة العمياء ويحل محلها التفحظ والتعقل فاذا عرض أمر يخصه فحصاً ذاتياً لتعرف الحقيقة موفقاً بين الشرف والمصلحة معاً

أما فى سن الشيخوخة . فتهبط الوظائف العضوية وتعطب وتضعف الملكات العقلية وتنضب ويشتد الحذر ويكون من أخص صفات الأنسان الخوف والاحتراس فلا يجزم بشى مطلقاً وتؤثر التغيرات الناشئة من تقدم السن فى حالته الجسمانية والادبية بمقدار واحد

وبجانب تأثير السن يوجد تأثير النوع — تفوق المرأة الرجل فى كل ماله مساس بالعواطف والحياة القلبية والتخيل ويتفوق هو عليها فيما يتعلق بالقوة المدركة وحياة الفكر والعقل — والمرأة تقنع مع الارتياح بالشرح والتفصيل وبالمحسوس . والرجل ذهنه منطقى يسبح بسهولة فى المعنويات وعند المرأة تعمل الارادة . ولكن فى الباطن على الأخص وفى المرأة هدو وحنان . وعند الرجل تحول الارادة غالباً الى الخارج وتكون عدوانية . قليلة الأناة

تأثير المزاج فى العزم — قسم أبقراط الحكيم اليونانى الأمزجة الى

أربعة وهى المزاج الدموى والعصبي والصفراوى واللنفاوى . ولكل منها تصرفات أخلاقية خاصة به . فالدموى سهل الانفعال وأن كانت تلك الانفعالات غالبها ظاهرية تزول بعد . نراه دائماً منشرح الصدر . مستبشراً فرحاً . لا يعرف التطير . سريع الوعد قليل الوفاء . وذو المزاج العصبي نراه كالحزين أو كمن فى ضيق . يخرج عن حد الاعتدال بأقل الأسباب سيء الظن متطير ينفعل بسرعة ثم نراه ينتقل من انفعال لآخر يخالفهُ بالمرة . وذو المزاج الصفراوى يكون فى إرادته قوة وحماسة أكثر من أصحاب المزاجين السابقين . وترى شهواته موجهة الى اغراض محدودة . شديد الحقد . سريع الغضب . وقد يذهب ببغضه بعيداً حتى الضرب واللكم

أما ذو المزاج اللنفاوى فيكون كثير التروى حليما ذا ثبات وقد يتجاوز حلمه طبيعة الحلم المألوف فيشتبه أمره بما يسمونه بالخمول وعدم الاكتراث

ومهما قيل فى قيمة هذا التقسيم فانه دلالة واضحة على وجود علاقة بين طبيعة تركيب الجسم والتصرفات الأخلاقية .

تأثير نظام المعيشة — قلة الغذاء أو الجوع يشلّ قوة الذاكرة وقد يذهب بها . والجوع الشديد يورث ضعف العقل ويميت الارادة . ويدفع الانسان الى الغلظة والشدة . وأرضاء الشهوات الجسمانية يضاعف الشهوات المضرة . وتقتل الفكر وتخمد العزيمة . وكذا الافراط فى تناول بعض الجواهر يحلُ الحياة الروحية مثل المسكرات والافيون والمرفين وغيرها هذه

كلها يضطرب معها نظام التخيل وطبيعة العواطف وتؤثر بالوراثة فى النسل والذرية

تأثير الصحة والمرض — صحة الجسم تؤدى الى حسن نظام جميع القوى والملكات للحياة الروحية أما الامراض فتنشأ عنها كل اضطراب فى هذه الحياة وأنك لتجد لكل مرض أثراً ظاهراً فى تصرفات الانسان الاخلاقية فمثلاً أمراض المعدة تورث ضيق الخلق وقلة الكلام وامراض الكبد تورث الحدة والحقد . والامراض العصبية تورث ضعف العقل والهذيان والجنون وهكذا

« فالنفس كما قال (لايبنز) — مرآة الجسم » وبالحرى تكون مرآة العالم باسره . غير ان ذلك لا يكون صحيحاً على إطلاقه لانه يوجد بين الحياة الروحية والحياة الجسمانية بعض فروق لا تتناسب مع ما ذكرناه آنفاً : مثلاً نرى بعضاً من ذوى العزائم القوية على حين ترى اجسامهم ضئيلة منهوكة . أو من ذوى القرائح الذكية مع أن فى تركيب اجسامهم نقصاً أو تشويهاً أو يكون المخ أصغر حجماً من حجمه المعروف وقد يكون اكبر حجماً وصاحبه أبله ناقص العقل وهكذا ولكن كل ذلك شواذ

أما القاعدة فهى ان القوى الجسمانية بلا شك هى المعينة الطبيعية للقوى الروحية كما ان القوى الروحية لها تأثير محقق فى القوى الجسمانية . مما يدل على أن الوجدان هو مصدر الحياة

أحوال تعلق الجسم بالنفس

تأثير الانفعالات — للنفس تأثير عظيم فى الجسم يظهر عند الانفعالات النفسية سواء أكانت مؤلمة أو سارّة. يتضح ذلك من مشاهدة الحركات الاعتيادية للحزن أو السرور كالبكاء واشارات الجزع والندم والضحك واشارات الفرح والارتياح وغير ذلك فقد يموت أو يجن المرء من شدة الحزن او الفرح على حد سواء او يقع فى مرض من الأمراض بسببها. او يفقد شهية الأكل او الشرب وتضطرب اعضاء الهضم عنده ما يضطرب القلب فيعلو وجهه احمرار او اصفرار

تأثير الأفكار — للأمور العقلية أيضاً تأثير فى الجسم شبيه بتأثير الانفعالات فقد قيل بحق أن كل صورة أو كل معنى قوة فى ذاته. وفى الواقع ان مثل هذه العناصر لم تكن بالأشياء العقيمة بل هى ميول تتطلب تحقيق وجودها الخاص وفكرة أى عمل هى توجه يدفع الانسان الى هذا العمل أو بالحرى هو البدء فى العمل ذاته — فمثلاً فكرة الخروج للتريض فى الخلوات هى بناء على ذلك اتمام فعل الرياضة فى المخ نفسه لأن الخلايا العصبية تنفذ فعلاً بعض حركات معينة عند حدوث الفكرة، وبهذه الكيفية تتم عملية غريزة التقليد. فان مجرد ادراك الفعل والميل الى اتمامه أو محاكاته شيء واحد. أى ان الحركات المخية تتم قبل الحركات الخارجية وبالتطبيق لها. وفكرة التثاؤب تجلب التثاؤب. وفكرة الخوف تسبب دواراً يؤدى الى الوقوع من مرتفع أو فى هاوية. وفكرة تناول مسهل

قد تفعل مفعول المسهل ذاته . والاعتقاد فى دواء أو مهارة طبيب قد تكون سبباً فى شفاء المريض أو تخفيف آلامه . والفكرة فى الحلواء تسيل اللعاب كما أن المادة الحريفة تهيج الشعور وهكذا . ومن ذلك تأثير الأفكار فى التنويم المغناطيسى فان الوهم ينيم الشخص ويجعله تحت سلطان المنوّم كما سيجئ

وللارادة تأثير أيضاً فى ذلك بمنع بعض الحركات أو تحقيق بعض الأفكار . وكذلك للعادة تأثير ظاهر فى تركيب الجسم فتترك فيه أثراً وقتياً أو مستديماً . لأن الميول الباطنية للوجدان تنمّ عليها الحالات الوقتية أو الحالات المستديمة وهى الملامح . كما يعرف المنافق أو الكاذب من عينيه وكما تدل سحنة الرجل على صناعته فانه من السهل معرفة رجال الجندية والموسيقى أو رجال المعمار وغيرهم

تأثير الشغل العقلى — لا شك ان عمل الذهن يزيد فى ارتفاع درجة حرارة الرأس ويتعب المخ والاجهاد العقلى يضنى الجسم ويؤثر فى الحياة الفسلوجية فيولد الانيميا (فقر الدم) والحميات . وكثيراً ما يؤدى الى الجنون

فى احوال مخصوصة للنفس والجسم

ان الارتباط المتين بين الجسم والنفس يفسر لنا بعض أحوال مخصوصة غير عادية ذات حركة آلية نفسية مثل النوم والأحلام واليقظة النومية والخرف والبله والجنون

النوم — هو خمود دورى يعترى بعض الوظائف الحيوية والنفسية

(كالتحرك والحواس والادراك) وهذه الظاهرة الغريبة توقف أو تضعف الارادة والحرية فتجعل الانسان لا يدرى ما يفعل ولا يميز بين الخير والشر وما يجب وما لا يجب

والنوم من ضرورات الحياة العضوية بما يعترى حركة المجموع العصبى من الكلال والذهن أو الجسم من التعب بفعل التغذية وتأثير البرد والحر أو صوت راتب أى على نسق واحد مستمر واقتراب الليل وغير ذلك — ومما يطرد الكرى أو يؤخره عن وقته البحث والمطالعة والمسامرة واللعب والمناظر الملهية أى كل ما من شأنه أن يوقظ الادراك ويهيج الحساسية

وتختلف الأحوال النفسية والفسلوجية للنوم باختلاف درجة الخمود ان كان خفيفاً أو شديداً

الأحلام — الحلم هو تداعى المعانى أو الصور الخاصة بحالة النوم — هذه المعانى أو الصور الغريبة المتباينة الشاردة المشتتة تتوهمها وقائع صحيحة وتخالها حقائق وهى خيالات

والأحلام ليست الا صدى ما يشغلنا فى اليقظة ويؤثر فى احوالنا النفسية كالحزن والآمال والخوف والأمراض والتعب ووضع الجسم أثناء النوم — واذا استمرت الأحلام طول مدة النوم كان ذلك دليلا على فقدان الراحة التامة للنفس والجسم .

اليقظة النومية والتنويم المغناطيسى — اليقظة النومية هى نوم غير تام تبقى فيه حركة النفس حافظة لحالتها الطبيعية بل قد تزيد تلك الحركة عن اعتيادها لذلك يمشى النائم اليقظان كما يمشى فى اليقظة التامة وتعمل

حواسه تماماً وتصدر عنه الافكار مرتبة ترتيباً منطقياً وقد يتوصل الى محادثة الغير بشرط أن يكون موضوع الحديث نفس الوساوس التي تشغله عادة

واليقظة النومية هي حلم عملي — أي حلم يشخصه النائم بحركات وأقوال لا يعرفها ولا يذكرها عند اليقظة

وهذا النوم الغريب يحصل بالتأثيرات المغناطيسية الحادثة من نظرة حادة من الشخص المنوم أو بمجرد ارادته — وقد يحصل التنويم بوضع شيء لامع كالمرآة قرب العينين واطالة النظر فيه

وللتنويم المغناطيسي أخطار لأن أثره واقع على المجموع العصبي تأثيراً فجائياً فيحدث فيه احياناً اضطرابات لا تشفى وكل تجارب التنويم تضر بالجسم المنوم وقد تحدث الوفاة عند الاشخاص الذين لديهم استعداد للنزيف المخي أو ضعف في القلب - ويبقى المنوَّم تحت تأثير المنوِّم فيأتمر بأمره وينتهي بنواهيه حتى في اليقظة فينفذ ما يأمره به في نومه بعد يقظته وقد شوهد أن أناساً من هؤلاء ارتكبوا جرائم بعد بضعة أشهر بغير أسباب ظاهرة

أما الخرف فهو مرض في العقل يجعل صاحبه يرى أشياء ويسمع أصواتاً وفي الحقيقة لا شيء ولا صوت وأسبابه اضطراب مخي قد ينتهي الى الجنون اذا زادت درجته وكذلك الجنون هو اضطراب جزئي أو كلي في القوى النفسية فتكون قوة التخيل غير منظمة أو ليس لها ضابط من العقل والارادة وينشأ من عدم نظام الجسم أو النفس على أثر الافراط في المسكرات وسوء السلوك . . . . والفزع الفجائي وشدة الغضب والحزن الشديد . أو أي تأثير يصيب المخ بأذى أو يحدث فيه التهاباً

والبله هو ضعف الملكات العقلية وينشأ من نقص فى المخ

فهذه الاحوال غير العادية كلها واضحة على ما سبق بيانه وهى شدة الارتباط بين الجسم والنفس

واذا صح القول بأن الانسان عبد شهواته فالانسان أيضاً عبد أعضائه لانها تسترقه حسب نقصها أو كمالها

﴿ الشبه بين الحيوان والانسان ﴾

للحيوان أعضاء حساسة كما عند الانسان ووجود هذه الاعضاء يستلزم وجود ملكات كالحساسية المادية مثلا بدليل مايبديه من الحركات والاصوات وظهور بعض العواطف الشبيهة بالعواطف الانسانية عند بعض الحيوانات كمحبتها لصغارها والدفاع عنها والغضب والحقد والفرح والسرور بحسب ما يظهر لها من حسن المعاملة أو سوئها

وللحيوان أيضاً أنواع من الادراك ولكنه أحط مما عند الانسان بكثير:

(١) كالادراك الظاهرى فانه يرى ويسمع ويشم ويذوق ، وكالادراك الباطنى فانه يعرف ما يقع عليه ويتأثر به

(٢) وكذلك الأمور المادية فانه يعرف الأماكن والأشخاص والأشياء

(٣) التخيل المنتج كبقاء الصور المادية التى يراها فى مخيلته وتذكرها عند الحاجة بطريقة اشتراك الخواطر فمثلا يمكن منع الكلب أن يمس شيئاً من المأكولات بجعله يذكر ما يلحق به من الضرب اذا هو خالف

ويسعى الحيوان بحركة ارادية لأنه يتصل بغيره من الحيوانات الأخرى ويسعى للبحث عن قوته ويعقل كل الحركات التى مصدرها الغريزه والعادة عنده — وذلك مما يبطل القول بأن الحيوان ليست له ارادة بالمرة وان هو الا آلة يعيش ويتحرك كما تتحرك الآلات الميكانيكية وهو مذهب الشهير (ديكارت)

الفرق بين الحيوان والانسان

ليس للحيوان قوة الادراك الحقيقى كما عند الانسان ولا الملكات التى تتعلق بها — خلق وليس يعرف المعانى المجردة ولا العامة ولا يدرك معنى الحقيقة ولا الجمال ولا الخير — مجرداً عن قوة الحكم والقياس لأنه ليس فى مقدوره التأمل والتفكر وألاّ لشاهدنا فى الحيوان قوة الاختراع والرقى الاجتماعى، على أن كل أنواع الحيوان على ما هى عليه من عهد خلقتها الى اليوم كما قال الشهير (يوسويه)

نفس الحيوان — يقول الفلاسفة ان الحيوان مهما كان ناقص التركيب فان له نفساً وهذه النفس بسيطة لا تتجزأ ذات معرفة وعواطف ولكنها مجردة من صفتى الروحانية والخلود

أما روحانية النفس فخواصها التأمل والعقل والحرية الأدبية (الاختيار) ولما كان الحيوان لا يعقل ولا يتأمل ولا يميز بين الحق والباطل ولا بين العدل والظلم فهو لذلك لا يسئل عما يفعل لأنه يسير بغير ارادة عاقلة —

كانت نفسه روحاً منحطاً أى لا توجد بغير الجسم فهى (نفس حسية)[١]

أما خلود النفس فيتعلق بما تهيأت له بأصل خلقتها وسمو ملكاتها ورغائبها وليس فى الحيوان ولا فى ملكاته وما تصبو اليه نفسه ما يتحقق معه معنى الخلود كما فى الانسان

﴿ الأنيّة والغَيريّة ﴾

(le moi et le non-moi)

قد تسمى النفس فى علم الفلسفة بالأنية أحياناً لأنه بالرغم من تغير الجسم المستمر تبقى الأنية نفسها واحدة لا تتبدل . أما الأنية على المصطلح الخاص فهى ما يعبر به عن وحدة الشخص البشرى : فالأنية هى اتحاد النفس والجسم اتحاداً جوهرياً يكوّن ما يعرف بالكائن الانسانى أو الكائن البشرى

كيف عرفت الأنيــة ؟ متى راجع الانسان نفسه بالتأمل والفكر فأول ما يدرك سلسلة من الحالات المختلفة الطبائع مثل انفعالات وخواطر وأفكار تتعاقب وتتكرر بلا انقطاع فهذا الجريان المتباين وهذا الاطراد الحى هو أول مدركات الوجدان أى أول ما يدرك مباشرة . ومع ذلك فان من بين هــذه الظواهر كلها نشعر بحقيقة دائمة نشعر بوجود مركز تنبعث منه جميع هذه الظواهر على اختلافها وهو ثابت دائم وسط هذا الجريان المتقلب وهو ما نسميه « بأنيّتنا » .

---

(١) لتمييزها عن النفس الناطقة وهى النفس البشرية

وفى الواقع ان تقلباتنا الباطنيـة التى ننسبها الى أنيتنا ونعدها من حالاتها وتطورها الخاص تميز عنها ولا تختلط بها لشعورنا بأن لها وجوداً حقيقياً وحقيقة ثابتة . فتى قلت — أحس . فاست أنا ذلك الحس . بل ان شخصى يبقى مع زواله كما بقى مع زوال الحالات السابقة وكما سيبقى مع زوال الحالات المستقبلة

وبالجملة فالأنية تمثل لنا عيناً تفيض منهـا جميع الظواهر الباطنية ولكنها ليست تلك الظواهر بل هى شىء آخر يتميز عنها

صفات الأنية — مما تقدم تعلم أن الأنية تظهر لنا أنها ذات صفات متباينة فهى وحدة وكثرة : وحدة لأنه لا يمكن قسمتها على الاطلاق كما تقسم الأشياء الخارجية مثل الحجر والخشب والحديد وغيرها

وكثرة لاشتمالها على قوى مختلفة ووظائف متنوعة وخصوصاً اختلاف طبائع الحالات المكونة لحركتها وحياتها

تظهر لنا أن لها ذاتية واحدة وأنها متنوعة دائماً أما كون ذاتها واحدة فلأننا لا نعمل الا مع أنية واحدة هى بعينها فى الحال والماضى والاستقبال لذلك يمكننا أن نتذكر ما مضى ولو كانت غيرها لاستحالت تلك الذكرى

وأما كونها متنوعة دائماً فلأنها ليست بشىء معدوم الحياة بل هى كائن حى يتفتح مع الوقت كما تتفتح أكمام الزهر وتتلون بأزهى الألوان وترى الظواهر النفسية تتجدد وتتنوع بلا وقوف ولا انقطاع . ولا تجد لأنية متجانسة فى زمنين مختلفين . ولذلك قالوا ان الوجدان اذا وقف تغيره انتهى وجوده

وتظهر الأنية لنا أنها وقتية ودائمة : أما كونها وقتية فلأن كل حالة أو ظاهرة من ظواهرها سرعان ما تظهر ثم تختفي ويعقبها حالات اخرى وقتية كذلك . من ذلك قالوا ان الأنية فى صيرورة دائمة . وأما كونها دائمة فلانهــا تبقى حقيقة دائمة وأبداً حتى وسط هذه الصيرورة الدائمة فهى لا تموت بزوال كل حالة ثم تحيا بظهور الحـالة التالية لأنها ليست وجودات متتابعة وقتية . بل هى وجود دائم وفى هذا المعنى قالوا ان الأنية جوهر . أى حقيقة ثابتة مع توالى حالاتها وتغيرها كما علمت . وهو سر التناقض الذى نشاهده أيضاً

وللفلاسفة عدة نظريات فى حقيقة الأنية أهمها اثنتان

النظرية الأولى يقول أصحابها ان الأنية حقيقة منفصلة تمام الانفصال عن الظواهر ولها صفات مخالفة لصفات الظواهر نفسها . والأنية وحدة والظواهر كثرة . والأنية واحدة فى ذاتها والظواهر مختلفة بعضها عن بعض والأنية دائمة والظواهر وقتية

ولذلك كان الاختبار الباطنى مصدراً لطائفةٍ من المعانى ذات الشأن التى عجزت عن بيانها المشاعر مثل معنى الجوهر ومعنى العلة ومعنى الغاية

فالاختبار الظاهرى لا يوصلنا الاّ الى ظواهر وقتية لأنه لا يواجهنا الاّ بصفات محضة دون أن يعرفنا ان كان هناك وراء هذه الصفات حقيقة أم لا أما الاختبار الباطنى فقد عرفنا أن الأنية ذات وجود دائم توصلنا به الى معرفة التغييرات ومصدر هذه التغييرات الحقيقى

وكذلك معنى العلة فانه لا يمكن الوصول اليه من طريق الحواس لأنها لا توصلنا الاّ الى الظواهر دون معرفة القوة الكافيـة لتوليد هذه الظواهر ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما اذا رجعنا الى الاختبار الباطنى مثلاً اذا أردنا شيئاً فاننا نعمل مجهوداً يناسبه وعلى أثر هذا المجهود تحدث حركة فى جسمنا نشعر بأن أرادتنا أو مجهودنا هو علة الحركة . وفوق ذلك فان الأنية حركة بذاتها ومنها مباشرة يكون شعورنا بالعلة

وكذلك معنى الغاية فاننا لم نعرفه من طريق الحواس لأنها لاتوصلنا الاّ الى معرفة أشياء وظواهر فحسب كما تقدم القول ؛ على أننا ما نفعل أمراً ولا نتحرك حركة الاّ لنصيب بها غرضاً ما ، وذلك الغرض هو الغاية ، أما فعلنا فهو الواسطة الاّ أن هذه النظرية أثارت اعتراضات عديدة — منها أننا لم نقف تماماً على حقيقة هذا الجوهر المدعى بأنه منفصل تماماً عن الظواهر . ومنها أننا متى أردنا ادراكه فانما ندرك ظاهرة مضافة لغيرها من الظواهر الأخرى . ومنها أن الأنية ليست الاّ جوهراً مجرداً أى ليست له صفة فردية خاصة . ومنها أن الادعاء بوجود جوهر مخالف تماماً للحالات والظواهر لا يكفى لأن يكون صلة بينهـا ولا يفسر لنا معنى وحدة الحياة الروحية فى الإنسان

النظرية الثانية — ينكر أصحابها وجود جوهر الأنية الموهوم ولا يعترفون الاّ بالظواهر ويقولون ان الأنية هى مجموع حوادث أو ظواهر وينكرون القول بوحدة الأنية وذاتيتها واستقرارها باعتبار أنها أمور وهمية باطلة لا دليل عليها . ويقولون أننا لو أعرناها مثل هذه الصفات

فانما نجرد من الحوادث صفتها المشتركة وندعى أن هـذه الصفة شىء مخالف للحوادث نفسها

ويستند أصحاب هذا المذهب على نظرية « تعدد الشخصية أو تعدد الوجدانات » المعروفة فى (البتولوچيا) (علم علل الأمراض وأعراضها) . فان المصاب بالمرض العصبى اذا حضره الدور انقلب شخصاً آخر تسمع منه أقوالاً ويروى لك أخباراً أو قصصاً قد لا يعيها متى فارقه الدور العصبى

هذه الأحوال دليلهم على أن الأنية هى نتيجة العمل الميكانيكى للحس وهى تتغير حتماً بتغير الحس نفسه

ويرد على أهل هذا المذهب (أولاً) ان رأيهم هذا لا يوصل الى وحدة الحياة الروحية (ثانياً) لا دليـل مطلقاً يؤدى الى تصور أن الأنية مكونة من ذوات روحية مرصوصة لا ارتباط بينها (ثالثاً) من المستحيل أن تكون الأنية سلسلة احساسات أو حالة مركبة منها لأن كل سلسلة لا بد لها من رابط يربط اجزاءها المختلفة . وكل تركيب لا بد له من قوة مُوحِّدة

وأما الحالات العصبية المقول عنها فى علم البتولوچيا فهى فضلاً عن كونها نظريات غير نهائية أى لم تثبت أنها قاطعة فانها ضرب من العلل النفسية التى تمنع الأنية من أن تتكون بنظام

حقيقة الأنية :

أما حقيقة الأنية فهى ليست جوهراً ولا هى مجرد مجموع ظواهر نفسية بل الأنية هى قبل كل شىء « خاصية تأليف » (Activité de

(synthèse هذه الخاصة تتسلط على التغييرات الباطنية المختلفة وتردها الى الوحدة اى الى حياة واحدة

والحياة العادية لا ترغب فى الدرك الاسفل ولا يتيسر لها الصعود الى الملأ الأعلى . بل تتراوح بين هذين الحدين القصيين . فهى كما قال مين دى بيران (Maine de Biran) جهاد مستمر لتحقيق وحفظ الوحدة فى هذه الكثرة (تعدد الحالات الباطنية) فكلما كانت هذه الوحدة قوية كانت قوة التأليف متينة . وكانت القوى المعنوية منظمة وكانت الأنية مكونة تكويناً حقيقياً . فقد يوجد أناس ليست لهم انية محدودة بل لديهم عدة منها فتراهم تحت تأثير طائفة من الميول المتباينة المتضاربة تتسلط كل منها عليهم بالدور والمناوبة . ويوجد آخرون تكون القوة المؤلفة فيهم ضعيفة بسبب خصاصة النفس (La misère psycholo-gique) فنرى الظواهر النفسية المختلفة لا ضابط لها تتراكم كلها بغير نظام حول الحس الشخصى الواحد فتبقى هائمة مشتتة فى معزل عن الأنية ومهددة بالانحلال

وفى الواقع ان للأنية درجات ومن الخطأ البيّن الاعتقاد بانها واحدة عند الأشخاص المختلفين بل تختلف فيهم باختلاف تركيب الحياة النفسية وقوة التماسك فى بنيتها . ولذلك قالوا ان الأنية الحقيقية أى المكونة تكويناً تاماً خيال اكثر منها حقيقة

فالرجل ذو العزم « أنيّة » حيث تكون الحياة فيه شعرية ومثالاً عجيباً فى التعقل واصالة الرأى

وعلى كل حال فالأنية شيء على خطر التكوين لا شيء مكون . ولكل انسان ان يعمل فى تكوينها بالثبات والجهاد المستمر . فانه بقدر امتلاكنا لناصية قوانا الباطنية ننتظم ونسير نحو الغاية التى قصدناها . وبقدر ما نستعمل عقولنا فى رفعة غايتنا نحو كرم النفس والنزاهة نكوّن أنفسنا بأنفسنا ونخلق لها انية حقيقية

الغيرية — حالات الوجدان تشهد بوجود اختلاف جوهرى بين ادراك الأنية وادراك الغيرية فاننا اذا رجعنا الى ادراك حالاتنا الخاصة بواسطة الحاسة الباطنية مثل اللذة والألم فاننا ندركها على أنها دون أن نسندها الى أسباب خارجية . ولكن اذا رجعنا الى ادراك الأشكال والأحجام والحركات وغيرها من الموجودات الخارجية فاننا لا نظنها أبداً من حالاتنا الخاصة بل نعتبرها اشياء خارجية عنا. مثلاً اذا أصاب أصبعك وخز إبرة تدرك فى الحال وبالبداهة ان الطرف الحاد من الخارج وهو الإبرة والألم منك وهكذا فى جميع أحوال الادراك الظاهرى خصوصاً اللمس والمقاومة فاننا ندرك الأنيـة والغيرية معاً بفعل واحد غير قابل للتجزئة يشمل الاثنين معاً على أن كلا منهما يبقى منفصلاً عن الآخر وخاصاً بذاته



الجزء الثانى

علم الجمال

الجمال والفنون

علم الجمال — ان رغبة الانسان فى الوصول الى حقائق الأمور لا تقف عند حدود العلم مهما كانت قوته فهو من هذه الناحية لا تروى له غلّة . ولا يكتفى لما تنزع اليه نفسه . بل نرى الانسان يشعر بانفعال خاص عند ما يقع بصره على صورة من صور الجمال فى عالم الطبيعة على أن اللذة التى نشعر بها من مشاهدة المناظر الطبيعة لذّة غير كاملة إذ لم تستكمل تلك الأشياء كل الصفات التى تصبو الأذهان اليها ؛ لذلك خلق الانسان لنفسه عالماً ممتازاً ذا منظر محسوس مؤثر أكثر وضوحاً وبياناً يبهج النفس بهجة تنعشها وتزيد من نشاطها وقوتها تلك هى الغاية التى ترمى اليها الفنون ، وكان من ذلك أن وجد علم جديد ، علم الجمال والفنون ، ولما كان علم المنطق يُبين لنا طرق التدليل للوصول الى الحقيقة وعلم الأدب ما هية الخير وشروط تحقيقه كان علم الجمال كذلك مبيّناً للقواعد الضرورية لابراز الجميل فالمنطق للقوة المدركة ، وعلم الأدب للإرادة ، وعلم الجمال للحساسية

الجمال وطبيعته — الشيء الجميل يختلف عن الشيء المقبول — لأن رؤية الجميل تكون دائماً مصحوبة بلذة مادية ومعنوية يمتاز بها الجمال —

وأما الشيء المقبول فقد لا يكون جميلاً ، لأن مناسبة طعم الشيء أو رائحته لا تكفى لتحقيق شروط الجمال فيه — وليس للخيال حواس غير السمع والبصر . وقد عرف بعضهم الجمال بأنه المظهر التام للنظام أو هو كما قال أرسطو ما جمع بين الفخامة والنظام . أو هو التفرد عند اختلاف المتشابهات أو هو ما بلغ حد الاعجاب والإطراب

وعلى العموم فالجمال من المعانى الأولية التى لا يمكن تعريفها

الجمال والمنفعة — الشيء الجميل يختلف أيضاً عن الشيء النافع — لأنه يوجد عشرات أو مئات من الأشياء النافعة ليس بينها جميل ، وكذلك توجد أشياء توافرت فيها شرائط الجمال وليست بنافعة مثل تمثال أو لوحة رسم . وحقيقة يعجبنا فى الجميل حسن الائتلاف والتناسب بين اجزائه المختلفة فهو آية من آيات النظام

وللنظام روائع كما لا يخفى لا حد لنهايتها — والشيء الجميل ملحوظ فيه الشكل والظواهر الخارجية فى حد ذاتها بصرف النظر عن كونه نافعاً أو مقبولاً أولا نافعاً ولا مقبولاً باعتبار مرافق الحياة . لا يبحث فيه عند مادته ولا عن مشموله — ولذلك كان الشيء النافع مادياً دواماً —

أما الجميل فقد يكون خيالياً — يعيش الانسان بغير رؤية الجمال ولكنه يعيش محروماً من زينة الحيـاة وفى الواقع أن الشيء الجميل من الكماليات غالباً

الجمال والحقيقة — الجمال غير الحقيقة — لأن الجمال قد يكون خيالاً محضاً والحقيقة كذلك ليست جمالاً . والحقيقة غير محسوسة وأما الجمال فهو أشكال وصور محسوسة

وتختلف وجهة الحقيقة والجمال فيتعارضان . فان الحقيقة قد تهمل الفرديات ولا تشتغل الاّ بالكليات . على أنه بالعكس قد يصل الفنيّ بالحدس الى صفة من الصفات الفردية تبعث فينا كل الجمال

فاذا نظرنا بناء هندسياً أنيقاً فانه يؤثر فينا تأثير الجمال أيضاً لا لأنه مبنى على أصول هندسية وحقائق عامية بل أعجبنا منه هندمته وأثر فينا تناسب مبانيه ونظام أشكاله وقوة التخيل التى أخرجت تلك الصور من القوة الى الفعل

الجمال والخير — خلط فلاسفة اليونان بين الأمرين وجعلوهما واحداً ولا شك أنهما متقاربان فحسب لأن الخير لا يكون دائماً جميلاً فدفع الضرائب لحكومة البلاد للقيام بالشؤون العامة خير ، والاحسان خير ؛ ولكن هل يقال انها من ضروب الجمال ؟ وكذلك ليس كل شىء جميل فعلاً من أفعال الخير فكثيراً ما نشاهد صوراً تمثل أشخاصاً أو حوادث تاريخية فتؤثر فينا تأثير الجمال وقد كانوا من أسوأ الأشخاص وأشأم الحوادث فى التاريخ

وبين الجمال والخير فوارق أخرى فان الخير محتم علينا لأنه واجب من واجبات الانسانية والجمال لا يكون الاّ محلاً للأطراب والأعجاب

والخير يأتى عادة على أثر شعور الحنو أو التألم أما تأثير الجمال فهو شعور انتعاش وسلام

وليس هناك ما يمنع أن يبرز الخير وعليه مسحة الجمال ، ولا يقصد بذلك المبالغة فى الاحسان أو اخراج العطاء عن حد المألوف ولكن يلبس فعل الخير حلل الجمال اذا خرج على أشكال محسوسة عند تصويره بأقلام الكتّاب والمصورين . فى هذه الأقلام تسلية المحزونين وعزاء المنكوبين وبهجة النفوس وزينة الحياة

نظرية الجمال — النظرية الأولى — يقول أصحابها أن الجمال يتعلق بوجدان الانسان أكثر مما يكون فى الشيء من الصفات والخصائص وأساس هذه النظرية أن الأشياء لا تظهر لنا بمظهر الجمال الا اذا تأثرنا عند مرآها بلذة على وجه خاص فجمالها هو تلك اللذة التى تعرض لنا

وفى هذه النظرية أثر من الحقيقة فانها توضح لنا شرطاً لازماً لظهور عاطفة الجمال — وهو رؤية الشيء مع خلو البال . يفسر ذلك حالة المتأملين فى عالم المخلوقات ترى كثيراً منهم تمر بأبصارهم الأشياء وهم بعيدون عنها لا يلفت نظرهم دقة صنعها ولا مكانها من الابداع بينما نرى نفراً قليلاً يمر بهم حادث بسيط من ظواهر الكون أو يقع بصرهم على كائن من الكائنات فيؤثر فيهم تأثيره الخيالى وتنكشف لهم سرائره وتتجلى فتتدفق الحكمة من افهامهم ما شاءت قدرة خالقه سبحانه — ووصف أصحاب هذه النظرية أمثال هؤلاء بصفاء الخلقة والاستعداد الخاص فتؤثر فيهم بهجة الألوان والألحان وبدائع الأشكال وظواهرها فيتيهون فى تأملاتهم كأنهم فى ذهول

دائم أو سبات عميق تلك طبائع أهل الفنون الجميلة

لا شك ان لدرجة صفاء البال وبعد الأذهان عن مشاغل الحياة ومتاعبها أو قربها أثراً عظيماً فى تقوية الشعور الخيالى عند بعضهم وضعفه أو فقدانه عند الآخرين

ولكل صانع من أهل الفنون فى عمله غاية يرمى اليها وحُلم يشغله لأن الصانع لا يشتغل لهواً ولعباً بل يريد أن يخرج من قريحته ووجدانه عملاً جدياً يمثل فكرة أو شعوراً أو خيالاً فى عالم الوجود تكون قيمته عظيمة لدى الجمهور إذ يناجي به الضمائر البشرية فتشعر بترديد صداه كلما وقعت عليه الأبصار

النظرية الثانية — اتفق علماء الفلسفة على أن التأثير الجمالى لا يظهر أثره الاّ اذا كانت ملكات الانسان تعمل بتفرغ وانقطاع لا يشغلها مصلحة عملية أخرى . وزادوا على ذلك ضرورة وجود صفات مخصوصة فى الشيء توحى الى النفس صفات الجمال

وما هذه الصفات ؟ قال بعضهم ان الجمال يكون بنسبة القالب المفرغة فيه الأشياء والغرض المفهوم منه . وقال غيره ان الشيء يكون جميلاً كلما كان موضوعاً بنظام دقيق لفكرة مخصوصة . وقال آخر ان الشعور ينبعث من مجرد ادراك الفكرة . كل ذلك يدل على أن الجمال هو الالهام الحاصل فى فهم المقصود بتأثير الحس ولكلٍ قول فى تعريف الجمال يطول ذكره

الجمال انتصار الذهن الانسانى على المادة والقبح انهزامه أمامها . ماذا

يخالج الضمائر عند رؤية الجمال ؟ نشاهد روحاً تمكنت من قواها ولم نجد عائقاً فى سبيلها فنهضت بالمادة وهى صماء عديمة الحركة فخبرتها وجاست خلالها وشكلتها بشكل مفهوم ظاهر للعيان : قال نابوليون بونابرت عن المصور الشهير ريجو (وهو الذى صوّر أعيان المصريين أيام الاحتلال الفرنسى) انه يخلق من كل رسم فكرة جديدة حتى انى كثيراً ما كنت أبتهج برؤية صوره الجميلة

الجلال — الجمال مبناه على التناسب بين الأصل والشعور الانسانى ، أما الجلال فعلى العكس من ذلك . الشعور به تطيقه الطبيعة البشرية — وقد قسم بعضهم الجلال الى نوعين : جلال العظم كالحاصل من رؤية المحيط واتساعه أو الصحراء وامتدادها . وجلال القوة كالحاصل من رؤية أسد عند غضبه أو بركان فى ثورانه — أمام تلك المناظر تنهزم قوانا وتضل ملكاتنا

يحصل من رؤية الجليل العجب أو الاحترام أو الاعجاب أو الحماسة أو الدّهَش — كل عمل جميل وجليل يرفع النفس الى ما لا نهاية له ، وهو الحد المشترك الذى تنزع اليه النفس من طريق الجمال والحقيقة والخير —

أما القبيح فهو تغلب الفوضى على النظام وفقدان التناسب والائتلاف

عناصر الجمال — (١) الفكرة فى الجمال توحى الينا أولاً العظم كالامتداد أو العلو أو العزم أو الشرف سواء فى ذلك الأشياء الطبيعية أو أعمال الانسان ؛ ولكن العظم لا يكفى بمفرده لتوفر شروط الجمال بل لا بد من النظام فى تشييد ذلك العظم كالوحدة والكثرة والتناسب والائتلاف والملائمة

(٢) لا يتولد فينا شعور الجمال الاّ اذا برز على شكل محسوس مؤثر في الحواس تأثيراً يوقظ الالتفات ويدعو الى الاعجاب

أنواع الجمال — للجمال أربعة أنواع — الجمال الطبيعي والأدبي والخيالي والمطلق

الجمال الطبيعي هو (١) جمال الكائنات الغير الحية كعظمة الأنهار وجلال البحار والجبال والسماء

(٢) وجمال الكائنات الحية — كجمال بعض النباتات والأزهار والحيوانات وتلألؤ الذكاء والفطنة في وجوه أصحاب القرائح . وسيما الاخلاص في وجوه الأطفال وأمارات الفضيلة على وجوه الصادقين وأهل التقوى والصلاح

والجمال الأدبي هو ما يتناول الأفعال البشرية — كتسلط الارادة على الشهوات والميول وتضحية المصلحة الخاصة في سبيل المصلحة العامة ، والاخلاص لغير غاية أو مصلحة ذاتية

والجمال الخيالي — هو قوة من قوى العقل والتخيل توصل الى الاختراع والتأليف بمساعدة الادراك الظاهري والقوة الحافظة وهو ما يسمى بجمال الصناعة

أما الجمال المطلق — فهو الجمال الأقدس المنفرد في جماله التام الدائم الذي وجد بذاته ولم يوجده أحد

﴿ الذوق والقريحة والعبقرية ﴾

الذوق ملكة مختلطة تتكوّن من الحس والتخيل والعقل الاّ أن للعقل المقام الأول فيها — واستكمال الذوق كاستكمال باقى الملكات بالتأمل والمران على النقد ودراسة النماذج العالية والاتصال الدائم بأهل الذوق الحقيقى

والقريحة هى استعداد جآء خلقة أو مكتسباً بالتعليم فتظهر به صور الجمال فى الشعر والخطابة والفنون

والعبقرية — هى موهبة من الله (والله يؤتى فضله من يشاء) صفاتها إلهام وقتى متى حل فى نفس جادت بالاختراع والأبداع وتقليد الجمال الجلال

﴿ الفنون ﴾

يوجد صنع الطبيعة فى الوجود ناقصاً أو مشوهاً ولذا يكون التاثير الجمالى منه ناقصاً أيضاً ومن هنا جاءت فكرة الاشتغال بالفنون ؛ فالفنون وجدت لتكميل ما عجزت عنه الطبيعة . فهى لتخريج الجمال ولا غاية لها غير ترضية النفس بما تتوق اليه وتنزع وهو الشعور بالجمال

والفنون هى مظهر الجمال وآياته مفرغة على أشكال محسوسة

قالوا «الفن للفن» بمعنى أن الفن علم مستقل بذاته لا يتعلق بغيره وليس الغرض منه تعليم أو تهذيب وكذا لا يستمد روحه من الحقيقة ولا من الخير كل ما يطلب الظفر به : اعجاب الجمهور

وليس الغرض من ذلك أن يطرح الفنيُّ الحقيقة والخير الى جانبه لأنه ان فعل لم يرض الملكات البشرية المختلفة وأثار عليه اعتراضات المعترضين ونقد الناقدين من أهل العقول والوجدان ؛ فالحقيقة والخير هما من الحدود التي ان تجاوزها الفن لم يحصل على الجمال وهو طلبته التي ينشدها .

فالفنيّ لا غنى له عن الاعتماد على النظام الطبيعي للجمال والحقيقة والخير

فكل صنع جميل حقيقة من الحقائق وله قيمة عند الجمهور حيث تجسدت فيه حقيقة خالدة ، وكذلك كل صنع جميل خيرٌ لبني الانسان حيث يرفع النفس الى مستوى درجتها اللائقة بها ولو لحظة واحدة

من المستحيل أن يكون في رؤية الجمال سقوط للنفس فالجمال لايكون أبداً مفسداً ؛ انما يجب عليها التجرد من الملاذ المادية والشهوات الضارة ان هي أرادت أن تحس بمكانها من الرفعة والكمال

ولذلك قيل أن التربية الخيالية جزء من التربية الأدبية

مذاهب الفلاسفة في الفنون — (١) مذهب الحقيقة — عرّف أصحابه الفن فقالوا هو تقليد الطبيعة أعني انهم يقولون بأن لا غرض للفن الاّ نقل الحقائق كما تهدى اليه الحواس . فرد عليهم آخرون بأن المخلوقات توجد في عالم الوجود وبها من النقص وعدم الكمال ما هو معروف فنقل صورتها يؤدي الى وجود تلك الصور كذلك أعني خالية من عناصر الجمال اذاً لا فائدة من الفنون

(٢) مذهب الخيال — عرّف أهله الفن بانه تمثيل الخيال أعني أن

الفن يحول عن الواقع ويجعل من الطبيعة خيالاً يمثل كل شيء على ما تشتهي النفس فرد عليهم آخرون بأن الفنون تصبح ولا قيمة لها ما دامت بعيدة من الحقيقة

والرأي الذي عليه المعوّل هو أن في كل صنع فنيّ أمرين : الفكرة والشكل أي الخيال والحقيقة — ففي تمثال موسى عليه السلام الذي صنعه (ميكانج) ترى الفكرة منه هي ما وهبه الله تعالى لهذا النبي من القوة والسلطان ، والشكل هو القامة والاعتدال والملامح التي تؤثر في النفس بهيئتها وجلالها نخرج من ذلك على أن أصول الفن هي الخيال والحقيقة وائتلافهما أعني بروز الفكرة مجسمة بشكل محسوس وتشكيل الحقيقة بما يهدي اليه الخيال . هو المثل الأعلى لها

قال الشهير باكون ان الفنّ هو مساعدة الانسان للطبيعة في العمل لأن الأشياء تسير في عالم الطبيعة تحت نواميس لا مناص للخلاص منها اذا تركت وشأنها . والفنيّ عند ما يتأملها بصفاء روحه وامتزاج عواطفه وتنكشف له حجب الغيب عن مكنون أسرارها يضحك من تلك النواميس التي أناخت على المادة فشوهت من خلقها فيسرع اليها ويزيح عنها ما أنقض ظهرها ويفك من قيودها واغلالها حتى تتمثل لخياله على حقيقة خلقها وما يجب أن تكون عليه لولا ضعفها حيال تلك النواميس وجبروتها أي مثال كمالها الأعلى

أقسام الفنون — يقسمون الفنون الجميلة الى عمارة ونحت وتصوير وموسيقى وشعر

فالعمارة تعرب عن جمال المادة فى الجمادات فتولد شعور العظم والتناهى والنحت والتصوير يعربان عن الجمال بتقليد النبات والحيوان فيتولد الشعور النفسانى وتظهر حالات النفس المختلفة وصنوف الوهم والحقائق حسب قدرة الصانع ونفوذ روحه ودرجة الالهام الذى اختص به وتفرد بين أصحاب الفنون الجميلة

والموسيقى — وهى صوت الجمال — تعرب عن العواطف والميول واذا ساعدها الكلام نظماً أو نثراً أعربت عن الأفكار البشرية كذلك

والشعر — وهو لغة الجمال — يعرب عن العواطف والأفكار بالكلام المقفى الموزون وهو أبلغ طرق المناجاة ومخاطبة النفوس وأكثرها رقة وأوسعها مجالاً وأعظمها إحكاماً وأوفاها بياناً

اذاً تكون الفنون على نوعين فنون البصر وهى العمارة والنحت والتصوير وفنون السمع وهى الموسيقى والشعر

(تم علم الجمال ويليه علم المنطق)

مصطلحات علوم الفلسفة

التى وردت فى كتاب أصول الفلسفة

A

المطلق — Abslu - Absolute

أى الموجود المطلق المستقل الذى لا يتعلق وجوده على شرط ما – هذا ان كان صفة – أما اذا كان أسما فهو الكائن فى ذاته وبذاته

وهو غير المشروط عند هملتون (Inconditionné)

انكار الذات — Abnégation

أى تضحية النفس فهى ضد حب الذات . وقد وضع أصحاب الفلسفة الواقعية كلمة Altruisme بمعنى الايثار وهو أعلى درجات انكار الذات والاخلاص

فقدان الإرادة — Aboulie

مرض عقلى يؤثر على قوة العمل عند الانسان

التجريد — Abstraction

عمل من أعمال الذهن حيث يبحث فى الشىء من أحدى خواصه التى فى الحقيقة لا يمكن أن توجد منفصلة أو منفردة – وهو صورة من صور التحليل واذ كان التجريد تحليلاً فليس كل تحليل تجريداً

مجرد — معنوى — Abstrait

ما كان ضد المحسوس Concret – وهو خاص وعام فالبياض معنى مجرد عام . أما بياض هذا الحائط فهو معنى مجرد خاص

Académie أكاديمية

من أكاديموس اسم صاحب الحديقة التى كان أفلاطون يعلم فيها تلاميذه ومتى قيل فلاسفة الأكاديمية كانوا أصحاب أفلاطون وهم الاشراقيون عند فلاسفة المشرق (والاشراق بمعنى الفيض) أو فلاسفة الليسية (Lycée) كانوا أصحاب أرسطو وهم المشاؤن عند المشارقة

Acatalepsie معرفة ظنية

وهى عند المتشككين جميع المعارف البشرية لقصور العقل الانسانى عندهم عن الوصول الى الحقائق

Accident العَرَض

هو ما قام بغيره . وهو غير الصفة حيث لا يستنتج من طبيعة الجوهر . وغير الظاهرة لأنه قد يزول وغير الخاصة حيث الخواص عند أصحاب (ديكارت) بعضها خواص أصلية كالفكر بالنسبة للنفس – والامتداد بالنسبة للأجسام

أما قولهم بالعرض فهو مقابل قولهم بالذات (par soi)

والعرض أحدى الكليات الخمس (les cinq universaux)

Acroamatique التعاليم السرية

وهى التعاليم التى كانت تلقى لخواص التلاميذ خوفاً من تأثيرها السيئ على العامة ويقابلها التعاليم الجهرية exotérique

Acte الفعل

وهو ما قابل القوة (puissance) مثل بالفعل actuel يقابل بالقوة potentiel التمثال موجود بالقوة فى كتلة الرخام قبل نحتها فاذا نحت كان موجوداً بالفعل

فعل محض — Acte pur

وهو من صفات الله تعالى

العمل — الحدوث — Action

عمل الوظيفة وعمل الملكة وعمل الإرادة الفعالة كلها أعمال أو أفعال actions وكلها نتيجة حركتنا ونشاطنا notre activité ومنه (مبدأ العمل الأقل) principe de la moindre action وخلاصته أن كل شيء في الوجود يتم في الطبيعة بأقرب الطرق وبأقل جهد أي أن الطبيعة تحصل في عملها عند تكوين الموجودات على أعظم النتائج بأدنى المجهودات

حركة النفس — Activité de l'âme

أو نشاط النفس هو قدرتها على خلق أفعالها

التوفيق الملاءمة — Adaptation

ملاءمة الأجسام العضوية وغيرها للوسط التي تعيش فيه . وقد تتحول رويداً رويداً الى أن تصير نوعاً آخر

التمثيل — Analogie

وهو القياس بالتنظير والمشابهة . بمجرد تماثل أو مشابهة بين الأشياء . ولا يقتضي ذلك اتحاد في الذاتية أو اتحاد تام في الصفات

تداعي المعاني — إشتراك الخواطر — Association des idées

هو ملكة من ملكات العقل متى ذكرت معنى جاءك معنى آخر لاشتراك بينهما أو اتحاد في موضعهما

Antécédent — المقدم

المقدم هو الحد الأول من كل نسبة منطقية أو جدلية والحد الثانى هو التالى conséquent

Atavisme — الوراثة المنقطعة

هى انتقال صفات أو استعداد الكائنات الحية الى أعقابها ولو خلت منها الأصلاب مباشرة فهى وراثة تتخطى بعض الطبقات وتظهر فيما بعدها

Atome — الجوهر الفرد

هو العنصر الأولى . الذى لا يتغير فى تكوينه وشكله وحجمه ولا يتجزأ . تتركب منه الأجسام على مذهب القدماء

Ame humaine–human soul — النفس الناطقة

هى نفس الانسان

Ame sensitive — النفس الحساسة

هى نفس الحيوان عند أصحاب ديكارت

Activité motrice — الحركة الفعّالة

وهى التى تكون سبباً لوجود غيرها

Actif et passif — فعلى وانفعالى

الأول ما قام بالفعل والثانى ما وقع عليه الفعل

A priori — (١) أولى

A posteriori — (٢) كسبى أو اكتسابى

الأول ما كان سابقاً على كل تجربة . والثانى ما جاء بعدها . فالأول معناه

التصور المبنى على مبادئ العقل . والثانى تصور الشىء بعد التجربة بالترقى من المعلولات الى العلل ومن الأشياء الى قوانينها

تناقض Antimonie

هو اختلاف بين قانونين أو اثباتين ايجابًا وسلبًا وعند (كَنت) Kant تناقض العقل مع نفسه كلما حاول الوصول الى المطلق

علم طبائع البشر Antropologie

نقيض الدعوى Antithése

كقولك ليس للعالم أول فى الزمان ولا حد فى المكان وقولك لا شىء مركب من أجزاء بسيطة . وليس فى العالم بسيط — وذلك بعد دعوى (thése) تقول فيها للعالم أول زمانًا ومكانًا وقولك كل جوهر يتركب من أجزاء بسيطة . ولا يوجد فى العالم الاّ الشىء البسيط أو المركب من البسيط

جمود Apathie

فقدان الشهوات . وعند (كَنت) الجمود الأدبى ونقصان العزيمه وعدم المبالاة بالأسباب التى تسير بحياتنا

ادراك بروية Aperception

وهو نوعان ادراك تجريبى وادراك محض وهو أرقى من الادراك البسيط (perception)

جوامع الكلم Aphorisme

وهو كل قول قلّ لفظه وكثر معناه

نزوع — شوق Appétition

عند لايبنتز Leibniz هو ميل المونادات monades للتحول من ادراك الى آخر طبقًا للناموس الداخلى لنموها

قوة الشوق Appétit

هو النزوع عند القدماء . وعند فلاسفة اسكوتلندة الميل الطبيعى الخاص بالأجسام

التصور appréhension

هو أول عمل للفكر – تصور الشيء عند المناطقة أول أعمال الذهن وهى التصور والحكم والقياس والترتيب

الإختيار Arbitre (libre)

أو الحرية الأدبية – وهو أول عمل الارادة مختارة بغير مؤثر خارجي ما

استحالة Altération

تغير فى الصفات دون الجوهر نفسه وفى التعريفات : الاستحالة حركة فى الكيف كتسخين الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية

التنافى Alternative

التنافى بين قضيتين معناه متى كانت أحداهما صحيحة تكون الأخرى باطلة . والتنافى غير التناقض Contradiction فان التناقض معناه أن النقيضتين المتناقضتين لايمكن أن يكونا صادقتين معاً مثل زيد انسان وزيد ليس بانسان

والتنافى معناه أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن يكونا فاسدتين معاً كالوجود والعدم

الألحاد Atheisme

المحمول والموضوع . Attribut et sujet

كل قضية تتركب من موضوع ومحمول ونسبة بينهما فالأول هو المحكوم عليه . والثاني هو المحكوم به (prédicat) والثالثة هي التعلق والارتباط بين الطرفين

حركة آلية — Automatique (mouvement)

هى كل حركة تتكرر دائماً على وتيرة واحدة . بمؤثر داخلى لاخارجى

الإيحاء الذاتى — Auto - suggestion

الهام نفسانى بالارادة أو بغير الارادة . مثلاً يحصل عند بعضهم أن ينام بعزم الاستيقاظ فى ساعة معينة فيتم له ذلك فعلاً . أو يخطر بباله شخصاً فيراه بعد قليل راجع (suggestion)

الاثبات — الايجاب — Affirmation

ويقابلهما النفى والسلب ويختلفان عن التأكيد (assertion) الذى يقابله الشك

الموافقة — Assentiment

هو عمل من أعمال الذهن كموافقة رأيك لرأى الغير وهى غير القبول Consentiment الذى هو من ناحية الإرادة

المماثلة والمغايرة — Assimilation et Différenciation

مُثُل أفلاطون — Archétypes

راجع كلمة (Exemplaires)

بديهات ومسلمات — Axiomes et postulats

B

الصوت الراتب — Bruit monotone

وهو الصوت على حالة واحدة وكذلك الصوت الرتيب (المخصص)

الحنو الأدبى — Bonté morale

صفة للانسان يلقى بنفسه فى المخاطر لانقاذ غيره من حريق أو غرق أو نحوه

أقصى أماني السعادة — Bonhenr idéal

علم الحياة — علم ظواهر الحياة — Biologie

C

خاصية — Capacité

يميز بعض الفلاسفة الخواص عن الملكات الأصلية فيقولون أن الخاصية ملكة انفعالية . ومجرد قابلية . فالاحساس مثلاً خاصية لقبول التأثيرات الواقعة على الجسم . ولكن متى عاونها الانتباه تحولت الى ادراك أى ملكه حقيقية للعلم والمعرفة

المقولات — Catégories , prédicaments

مقولات ارسطو هى :

الجوهر — substance
الكم — Quantité
الكيف — Qualité
الاضافة — Relation
الفعل — Action
الانفعال — Passion
الأين — Lieu
المتى — Temps
الوضع — Situation
الملك — Avoir

الكليات الخمس — Catégoremes

وهى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام

القضايا الحملية أو الحكمية Catégoriques (propositions)

وهى القضايا المنطقيـــة ذات الحدود البسيطة ويقابلها القضايا الشرطية (hypothétiques) والقضايا المنفصلة Disjonctives

الأقيسة الحكمية مثال ما تقدم Catégorique (syllogismes)

الأمر بلا شرط
Categorical imperative
Catégorique (impératif)

الأمر بلا شرط عند (كَنت) (Kant) خاص بالقانون الأدبى قانون الضمير فان لأوامره ونواهيه نوعان مشروط (hypothétique) وبلا شرط

العلية Causalité

وهى فعل العلة بصفتها علة أى الرابطة الحقيقية التى تربط العلة بالمعلول ومنها مبدأ العلية (principe de la. . . .) وقانونه كل شيء بدأ يوجد أو وجد فعلاً له علة وأنواع العلل كثيرة أهمها

العلة المادية Cause matérielle

وهى ما يوجد الشيء بالقوة

العلة الفاعلية Cause efficiente

ما يوجَد الشيء بسببه

العلة الغائية Cause finale

ما يوجَد الشيء لأجله

العلة الصورية Cause formelle

مايوجِد الشيء بالفعل

العلة الناقصة — Cause partielle

ما كانت غير ذلك

دائرة فاسدة — Cercle vicieux

مغالطة أو تقرير باطل . وهى بناء القضايا على قضايا أخرى محتاجة لاثبات كقولك الأفيون منوم لأن فيه خاصية التنويم

اليقين — الثبوت — Certitude

وهو قبول الذهن لما علم قبولاً ثابتاً لايتحول . ونقيضه الشك لا الجهل كما قال بعضهم لأن عدم العلم لا يفيد شكاً ولا يقيناً

(١) الثبوت الخارجي — Certitude objective

(٢) الثبوت الذهنى — Certitude subjective

عند (كَنت) الثبوت الذهنى اعتقاد تام ناشئ من مطابقة الذهن لنفسه . والثبوت الخارجي اعتقاد ناشئ من مطابقة الفكر لحقيقة الأشياء فى الخارج الأول كشهادة الوجدان والثانى كاليقين العلمى

واليقين الخارجي هو البداهة

واليقين كذلك اما حدسى أو كسبى أو منطقى (مبنى على النظر القياسى) أو تجريبى (مبنى على ملاحظة الأمور)

الإيقان — Cognition

وهو أخص من المعرفة ويقول (كنت) ان للحيوان حدساً وليس له ايقان لأنه غير مفكر

وفى تعريفات الجرجانى : الايقان هو العلم بحقيقة الشيء بعد النظر والاستدلال

الصدق والشمول Compréhension et extension

الإدراكات Conceptions

هى المعقولات الذهنية أى ما يدرك بالعقل (Conçus par la raison.)

ويقابلها المحسوسات ماتدرك بالحواس (Perçus par les sens.)

تصوّر Concept

المذهب المعنوى Conceptualisme

يقول أصحاب هذا المذهب أن المعانى العامة أو الكليات وان كانت أسماء عامة دالة على صفات لاتوجد الاّ فى أفرادها غير أن لها من جهة أخرى وجود حقيقى لأنها تصورت فى الذهن

يريدون التوفيق بين المذهب الوجودى (Réalisme) والمذهب اللفظى

نتيجة اتفاقية Conclusion

نتيجة لزومية Conséquence

(١) المعرفة المطلقة Connaissance absolue

(٢) المعرفة الإضافية Connaissance relative

الأولى ما تعلقت بحقائق الموجودات . والثانية معرفة خليط بين حقائق الأمور وطبيعة الوجدان والذهن البشرى

Connaissance ojcective

(١) المعرفة الخارجية أو المعرفة الموضوعية

(٢) المعرفة العاملية Connaissance subjective

فالأولى هى التى تمثل لنا الأشياء كما هي في ذاتها والثانية هي التي تمثل لنا الأشياء بحسب قوانين الفكر فقط

المعرفة الحدسية — Connaissance intuitive

عند كَنت ما جاءت بمجرد التأمل البسيط فهى المعرفة الأولية (conn. à priori)

المعرفة الكسبية — Connaissance discursive

ما جاءت بعد كسب ونظر

مقومات الشيء — مشَخصاته — Connotatif

الوجدان — الحس المشترك — Conscience psychologique

هو عرفان مصدره النفس وحالاتها

السريرة — الضمير — Conscience morale

هو العقل عند تمييزه الخير من الشر

الشعور بالحس — Conscience sensitive

الشعور بالذات — Conscience intellectuelle ou de soi

وجدانيات — Conscience (faits)

كائنات وجدانية (انسان وحيوان) (êtres) «

جمود الوجدان — Inconscience

الاقتران الزمانى — Contiguité dans le temps

الاقتران المكانى — Contiguité dans l'espace

العكس السلبي (منطق) — Contraposition / Conversion négative

المكن — الجائز Contingent

ما جاز عليه الوجود والعدم ويقابله الواجب (le nécessaire) والممتنع (l'impossible)

التناقض Contradiction

هو اختلاف القضيتين ايجاباً وسلباً وهو غير العكس – (Conversion)

الرابطة العَلاقة (فى المنطق Copule

الجسم (المادة والصورة معاً) Corps

التلازم Corrélation

تولد الكون Cosmogonie

مذاهب الأقدمين فى أصل العالم – منهم من قال أصل العالم الماء وبعضهم النار

علم الكون Cosmologie

علم البحث فى العالم ونظام العالم

شعوبى Cosmopolite

انسان يقول بمآخاة جميع الشعوب

حدوث العالم — تغيره Contingence du monde

مدرَك Concevable

وهو أعم من الذهنى (intelligible) لأنه يشمل الذهنى والمحسوس

السديم Chaos

اتحاد Combinaison

تداخل المواد ببعضها وتوليد مادة أخرى منها تغايرها

خلط — Composition

مزج المواد ببعضها دون اتحادها

مذهب النقد — Criticisme

وهو فلسفة (كنت) Kant وأصحابه

التشخص — Critérium

وهو الوصف المميز . وفى تعريفات الجرجانى : صفة تمنع وقوع الشركة بين موصوفيها

D

الإستنباط — Déduction

استخراج قضية من قضية أعم منها والشكل المنطقى للاستنباط هو القياس وعكس الاستنباط الاستقراء (induction) الذى يكون من الخاص الى العام

التعريف — القول الشارح — Définition

السيئة — Démérite

كل ما فيه نقصان القيمة الأدبية الذى هو نتيجة لازمة لمخالفة القانون الأدبى . ويقابلها الحسنة — الفضل (mérite)

مذهب الأيمان — Déisme - théisme

النقصان والزيادة — Désintégration et intégration

تطور الكائنات باتحادها وتباينها عند (سبنسر)

مذهب القدرية — Déterminisme

وهو مذهب تقييد الاختيار

الصيرورة — التكوين Devenir

وهى الرقى والتطور. لاجمود فى الوجود بل كل شىء يتطور. والصيرورة حد وسط بين العدم والوجود

القياس الخطابى — الدليل الخطابى Dialectique

قياس فاسد Diallèle

وهو ما كان مبنياً على الدور والتسلسل

الفصل Différence

وهو المميز للنوع من الجنس. فالعقل مميز للانسان عن الحيوان والاحساس مميز الحيوان من النبات ومنه الفصل المقوم différence spécifique

المغايرة Différenciation

والمغايرة عند (اسنسر) مرور الكائنات من التجانس الى التباين وهو قانون الرقى عنده

القياس المركب Dilemme

مذهب اليقين Dogmatisme

وعندهم أن الحواس والعقل يكفيان فى معرفة حقائق الأشياء

ويعارضه مذهب الشك (Septicisme)

الديموقراطية Démocratie

هى حالة اجتماعية يكون فيها السلطة مستمدة من الأمة

التلازم العقلى Dépendance logique

كالتلازم بين المعلول والعلة

التطوّر الاجتماعي Dynamique social

حركة الأسباب المختلفة في نشوء الجماعات والرقي الاجتماعي عند (أغست كونت)

مذهب القوة الكامنة Dynamisme

يقول (لايبنتز) ان في الكائنات أصل داخلي أي قوة فاعلية هي المحرك لنموها. فهو ينكر جمود المادة بطبيعتها

الصانع الأعظم Demiurge

وهي من الألفاظ التي وضعها أفلاطون

المدة Durée

المدة هي تعاقب الظواهر (phénomènes) لأن الأبدية ينتفي عنها التعاقب والتغيير فهي على قول الجدليين – حاضر أبدي (un éternel présent)

والزمن هو مجموع المدد باعتبارها مجردة

مذهب الاثنينية Dualisme

E

مذهب المنتخبين Eclectisme

وهم الذين يأخذون من كل مذهب أصدقه

المعلول — لازم العلة Effet

الصدور Emanation

خروج الكائنات من الجوهر الكلي على مذهب وحدة الوجود

المذهب التجريبي Empirisme

فلسفة تقول بالاعتماد على التجارب لا مجرد العقل وزعيمها باكون Bacon

كمال أول — Entéléchie premier

عرف ارسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي حيّ بالقوة لأن لكل كائن عنده كمالا (perfection) يتجه نحوه ويشوق الى الوصول اليه

الإدراك العقلي — Entendement - understanding

عند (كَنت) يختلف عن العقل (raison) بأنه ملكة الفهم والادراك أما العقل فهو جملة المبادئ التي يسير عليها الادراك في نظره وأحكامه

مراتب المخلوقات — Echelle des créatures

مُثُل أفلاطون — Exemplaires de Platon ou archétypes

وهي صور معنوية أبدية بالغة حد الكمال تصورها أفلاطون نماذج وجدت جميع المحسوسات في العالم على مثالها

قياس تقديري — Enthymeme

لأن احدى أجزائه مقدرة

الذات — الهوية — Entité

وهي في الفلسفة المدرسية مرادف لكلمة ماهية أو صورة — فالحيوان ذاتيته الحيوانية والانسان الانسانية

قياس استقرائي — Epagogique

ما كان الحد الأوسط فيه معدّداً لأنواع الحد الأصغر

قياس بياني — Épichérème

وهو ما كانت صغرى القياس أو كبراه مؤيدة بدليل أو بيان

قياس برهانى — Épisyllogisme

قياس لاحق تكون فيه احدى المقدمات نتيجة قياس تقدم

ظاهرة ثانوية — Epiphénomène

الذهن — Esprit

الذهن قاعدة الفكر أو الفكر نفسه ، أو جملة القوى العقلية والأدبية للانسان وقد يستعملون هذا اللفظ بمعنى النفس فيقولون النفس والجسم (esprit et corps) أو بمعنى الروح : الروح والمادة(esprit et matière) وعند(ديكارث) الجوهر الناطق substance pensante عبارة عن النفس فى مقابل الجوهر ذى الامتداد substance étendue وهو الجسم

ماهية الشيء — Essence

وهى ما به الشيء هو هو ويختلف عن الوجود (existence)

علم الجمال — Esthétique

وهو فلسفة الفنون الجميلة

ذوق الجمال — Esthétique (goût)

المكان — Espace - Space

المكان هو الحيز الكلى للأجسام . والمكان والامتداد (étendue) بمعنى تقريباً . والحيز هو الفراغ المحدود

غير أن هذه التعريفات لفظية لاحقيقية . وبين الفلاسفة خلاف دائم فى معناها . وعند المتأخرين الامتداد هو الفراغ المحسوس (concret) أى جزء الفراغ المشغول بجسم . ويكون المكان مجموع الامتـدادات مجردة عن الأجسام المحدودة أعنى الامتداد المجرد غير المحدود

الأبدية Éternité

الأبدية لا تتجزأ وينتفى عنها السابقية واللاحقية والبدء والنهاية . فهى حاضر أبدى (un éternel présent) قال أفلاطون الزمن صورة متحركة للأبدية الثابتة

مذهب الإرادة (شوبنهور) Ethelisme / Thélématisme

الممكنات المتناهية Êtres finis

الممكنات غير المتناهية Êtres infinis

الماهية أو الموجود الذهنى Être logique ou être intelligible

والكائن الذهنى être de raison (rational being) الماهية أيضاً

وعند المتأخرين الكائن الذهنى هو كل معنى مجرد مفروض وجوده بغير حق مثل الحقائق الذهنية عند كنت .Noumênes de Kant

الكائن — الموجود Être - being

ويقابله العدم (néant) أو الصيرورة (Devenir)

الامتداد Éterdue

الامتداد هو ماهية الأجسام عند (ديكارت) بمعنى أن الصفات الخاصة للأجسام تجىء من الامتداد بواسطة الحركة . فهى ليست شيئاً آخر غير الامتداد تنوعه الحركة فالامتداد اذاً هو النسيج المصنوعة منه هذه الصفات

مذهب التطور — أو مذهب النشوء والارتقاء Evolutionisme

الوجود الخارجى Existence extérieure / External world

F

الملكة — Faculté - Faculty

هى قوة حسية أو معنوية فى الكائنات تجعلها تسير على نمط خاص أو تنتج أثراً ما أو تتحول قليلاً أو كثيراً بتأثير غيرها فيها

مذهب الجبرية — Fatalisme

وهو مذهب سلب الاختيار

الناموس الجبرى — Fatale (loi)

الشكل — Figure

وهو الصورة الخارجية

أشكال القياس المنطق — Figures de syllogisme

الوظيفة — Fonction

هى مجموع الأفعال التى تتم بجهاز عضوى مثل وظيفة الهضم وهى خلاف الملكة والخاصية

الصورة — Forme

وهى ماتحدد بها الكائن بالنسبة للمادة والصور الجوهرية عند فلاسفة القرون الوسطى (ويقابلها الصور العرضية) هى مهايا الكائنات . وبهذا المعنى تكون النفس صورة الجسم الحىّ ولولاها لكان الجسم جثة والنفس كمال أول للجسم

صور أولية — Formes à priori

يسمى (كنت) الزمان والمكان بالصور الأولية للحساسية أعنى الشرائط العاملية للمعرفة وكذا يقول ان المقولات هى صور أولية للمعرفة والصور هنا بمعنى

الاشكال أو القوالب التى تفرغ فيها مدركات العقل بحكم تكوينه. ولا يتصورها الانسان الآ على تلك القوالب

الملكات الاخلاقية أو الأدبية — Facultés morales

الملكات العقلية — Facultés intellectuelles

سنن الطبيعة — Formules de la nature

صور القياس العقلى — Formes du raisonnement

G

المعانى العامة — Générales (idées)

وهى الكليات (prédicables) عند فلاسفة القرون الوسطى مثل الجنس والنوع والفصل

التعميم — Généralisation

التعميم من عمل الذهن وهو جمل عدد غير محدود من الكائنات أو الافعال تحت معنى واحد يكون مشتركاً بينها والتعميم مصدره الاستقراء والتجريد والموازنة مثل الملموسات والمرئيات والمشمومات

التولد الذاتى — Génération spontanée

أن يوجد الكائن الحى بلا أب أو أم. وهذا مما ينفيه العلم الحديث نفياً باتاً

العبقرية — Génie

تفوق الانسان بملكاته على أهل عصره فى الفكر

Grand terme	الحد الأكبر في القياس المنطقي
Gnosticisme	مذهب الأدرية علم الكلام على قاعدة النصرانية

H

Hétérogène	مختلف الطبع
Homogène	متحد الطبع
Hiérarchie	المراتب
Hiérarchique (ordre)	النظام الرتبي
Hiérarchie sociale	المراتب الإجتماعية
Human soul	النفس الناطقة

I

Iatrochimie	الطب الكيماوي

مذهب طبي يفسر ظواهر التركيب الجسماني في حالتي الصحة والمرض بتفاعلات كيماوية

Iatromécanisme	الطب الميكانيكي

مذهب طبي يفسر جميع ظواهر الحياة على المبادئ الميكانيكية

Idéal	المثل الأعلى

ليس المثل الأعلى خيالاً ووهماً عند أفلاطون بل الحقيقة فى ذاتها بصرف النظر عن النقائص التى تظهر فى الأشياء عند ادراكها بحواسنا . ولا هو معنى من المعانى العامة وجد باستقراء أفراد الكائنات والموازنة بينها ، بل هو النموذج القائم بذهن كل فنىّ (artiste) يراه بعين بصيرته فيوحى اليه أسرار فنه

وعند المتأخرين يراد بلفظ (Idéal) معنيان :

(١) خيالى أى مالا يكون الاّ معنى من المعانى ويقابله الواقع (réel)

(٢) الكمال أو الغرض الأسمى

المذهب المثالى Idéalisme

وهو المذهب القائل بالمثل الأفلاطونية فى الفلسفة القديمة

المذهب الخيالى (الفلسفة الحديثة) Idéalisme

ونظريته انكار العالم الخارجي . وادعاء أن المعرفة التى تحصل عليها منه ليست الاَّ معرفة بالواسطة أى من خلال حالاتنا الوجدانية

ويقابله المذهب الوجودى (réalisme) ونظريته عكس ما تقدم

خيالية Idéalité

(لفظ منقول من الوصفية الى الأسمية)– قال (كَنت) بخيالية الزمان والمكان أى انهما ليسا بحقيقيين خارجاً عنا بل هما صورتان من صور الحس . وتمثل محض أى صور عاملية ليس الاَّ

معنى Idée - Idea

كل مالا وجود له الأ فى الذهن

مُثُل أفلاطون — Idées de Platon

هى الحقائق الذهنية عنده أما (ديكارت) فالحقائق الذهنية عنده هى الجواهر التى يدركها الذهن ولا تقع تحت الحس وهما النفس وخالق الوجود (تعالى) (راجع كلمة exemplaires de Platon)

(١) معانى الإحساس — Idées de sensation

(٢) معانى الروية — Idées de réflexion

وهما عند (لوك) مدركات الحواس ومدركات الوجدان

المعانى الصور — Idées-images

تأثير الأشياء على أعضاء الحواس أوحى لقدماء الفلاسفة افتراض وجود عناصر مادية فى الأجسام توجهها الى جميع الأنحاء فتصيب أعضاءنا بتأثيراتها . ويسمون هذا الصدور الذى يؤثر على حاسة البصر بوجه خاص بالمعانى الصور أى المعانى المرتسمة فى النفس ارتسام الصورة فى المرآة

ومن طريق التمثيل شبهوا ادراك الأصوات والروائح كذلك . ونظرية انبعاث الضوء للشهير (نيوتن) ليست الاّ صورة جديدة من المعانى الصور

المعانى القوى — Idées-forces

وهى المعانى أو الأفكار التى تتحكم فى الأمم مثل الاستقلال . الحرية

الاستقراء — Induction

تتبع الجزئيات لإيجاد حكم أو رأى

ذاتية — Identité

الحدس — Intuition

وهو انتقال الذهن من المبادئ للمطالب مباشرة أما (كنت) فعنده الحدس والادراك الاولى perception) بمعنى وادراك الزمان والمكان حدس محض عنده

الحلول Immanence

الأمر بلا شرط Impératif catégorique

راجع لفظ (catégorique)

القوة المدركة Intelligence. intellect

هى ملكة العلم والمعرفة

معقول Intelligible

ويقابله المحسوس (sensible)

ومنه مبدأ المعقولية العامة universelle intelligibilité وفحواه : كل واقع فى الوجود معقول أعنى ممكن رده الى قوانين العقل . أو يجد من العقل محلاً لقبوله على الأقل وهو عين مبدأ السبب الكافى للفيلسوف (لايبنتز)

الممتنع Impossible

وهو المستحيل الذى لايجوّز العقل وجوده

اللانهاية Infini

يختلف معنى هذا اللفظ عند الجدليين وعند الرياضيين فالجدليون يعبرون به عن كل ما لا حد له فى الكمال والاطلاق – فهو عندهم بمعنى ايجابى لا سلبى

أما اللانهاية عند الرياضيين فهى كل كمية أكثر من كل كمية محدودة : فهى بهذا المعنى عبارة عن (غير المحدود) عند الجدليين

ابدع — Idéaliser

الابداع الخلق على غير مثال وهذا لا يكون لغير الخالق ويراد هنا اتقان الفنى في عمله للوصول الى محاكاة المثل الأعلى

التخيل الاختراعى — Imagination créatrice

الكمال الأقصى — Idéal moral

وهو الخير فى ذاته

اللامادية — Immatêrialité

يراد بهذا اللفظ غالبًا لامادية النفس. روحانيتها. ولكنه لا يدل الاّ على الصفات السلبية للروحانية أعنى الوحدة وعدم التركيب وعدم الحيز. أما مدلول الروحانية فيشمل أيضًا حركة النطق ونواميسها الغريزية

المعقولية — Intelligibilité

يفرق المتأخرون بين أدرك (Concevoir) وعقل (Comprendre) وبالتالى بين الادراكية والمعقولية (Concevabilité) فمبدأ عدم التناقض شرط الادراكية مثلاً دائرة مربعة هذا غير مدرك (غير مفهوم) لأن فيه تناقضًا

ومبدأ الضرورة (أو العلية) شرط المعقولية . فقد يكون الحادث مفهومًا ولكنه يبقى غير معقول حتى يرد الى قانون يجعله ضرورة

وكذلك القانون لا يصير معقولاً حتى يرد هو أيضًا الى قانون أعم منه مثلاً قوانين التثاقل (لجليليه) معقولة لأنه يمكن استنتاجها أيضًا من قوانين الجذب العام (لنيوتن)

فالمعقولية تمثل الأشياء تحت حكم الضرورة

المذهب الادراكى — Intellectualisme

ويقابله المذهب الحسىّ sensualisme

J

Jugements problématiques	أحكام ظنية (مشكوك فيها)
Jugements assertoriques	أحكام اعتقادية (مؤكدة بلا دليل
Jugements apodictiques	أحكام قطعية

L

Logique formelle — منطق الشكل

وهو القسم الخاص بالتصور والقياس العقلى وقوانينه والأقيسة وأشكالها

Logique matérielle ou pratique — منطق المادة

وهو القسم الخاص بأقسام العلوم وأساليبها (méthodologie)

Loi morale / Loi naturelle — القانون الأدبى

وهو قانون الأخلاق

Loi de la Nature — ناموس الطبيعة

Loi nécessitante — قانون قسرى

Lieu — الحيّز

هو الفراغ المحدود . وعند ارسطو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى . وعند غيره : الابعاد الخارجية للأجسام

Lycée (philosophes de)

هم أصحاب أرسطو لأنهم كانوا يجلسون فى معبد ابولون ليسيان (Apollon Lycien) ويسمون أيضاً عند فلاسفة الاسلام بالمشائين péripatéticiens

M

العالم الأكبر Macrocosme

سمى العالم بالعالم الأكبر وسمى الانسان بالعالم الأصغر . لأنهم يقولون ان الانسان صورة مصغرة من العالم

كبري القياس المنطق وصغراه Majeure et Mineure

مذهب المادية Matérialisme

وهو المذهب الذى يَرُدُ كل شيء فى الوجود الى وحدة المادة ومعناه الأخص انكار روحانية النفس . والمذهب القديم القائل بالجوهر الفرد فرع من المذهب المادّى

المادة Matière

المادة بمعناها الأعم كل ما وجد ويقابلها الصورة (forme) وعند فلاسفة القرون الوسطى نوعان من المادة : الهيولى وهى المادة على غير شكل (Matière première) والمادة الثانية وهى المادة المحدودة القابلة للتغيير أيضاً

والمادة بمعناها الأخص كل ما تناولته الحواس

ميخانيكية — مذهب الآلية Mécanisme

(١) وهو كل ما جرى على أصول وقواعــد رياضية . لأن قوانين الحركة قوانين رياضية صرفة

(٢) مذهب فلسفى لديكارت وأصحابه حيث يقولون إن وجود العالم قاصر على المادة (وهى عنده الامتداد) والحركة . ويعارض هذا المذهب مذهب القوه الكامنة (Dynamisme)

الحافظة Mémoire

فضل — حسنة Mérite

وهو كل ما زاد فى القيمة الأدبية للأفعال البشرية

استحالة — انسلاخ Métamorphose

الاستحالة تغير الصورة كاستحالة الشرنقة الى فراش فى تطور دودة القز والقطن وعند القزوينى انسلاخ

ما بعد الطبيعة — النظر الجدلى Métaphysique

هو علم الأصول والعلل الأولى للوجود وهو العلم الالهى عند فلاسفة الاسلام

الجدليون Métaphysiciens

بالأنظار الجدلية Métaphysiquement

ماهية عقلية Métaphysique (essence)

معانى جدلية « (idées)

التناسخ Métempsycose

انتقال الروح من انسان لآخر بعد مماته وهو من مذاهب قدماء الهند والمصريين

الأسلوب Méthode

وهو مجموع المقدمات الصحيحة الموجزة الموصلة للحقائق . منها أساليب العلوم المدونة بمنطق المادة (Méthode des sciences)

الحال Modalité

زاد (كنت) على المقولات (الحال) وجعل تحتها ثلاثة : الوجود والامكان والوجوب وان كانت جمعًا فهي بمعنى الصيغ جمع صيغة (mode)

ضروب القياس (منطق) Modes du syllogisme

الأنية والغيرية Moi. Non — moi

ليست الأنية هى النفس تماماً وانما هى النفس حين تشعر بذاتها – وهى واحدة غير مركبة لا تتغير ذات ارادة (حرة) – هى الشخصية المعنوية (حيث تقع عليها تبعة أفعالها)

تعدد الوجدانات والأنيات Dédoublement du Moi

النفس Moi intellectuel

الجسم Moi sensible

الذرّة Molécule

هى أصغر أجزاء المادة . وهى ليست بالجوهر الفرد بل الجوهر من أجزائها . والجوهر عنصر حقيقى أما الذرة فهى أشد أجزاء الجسم المركب صغراً . ويبقى مستقلاً فى وجوده

الموناد Monade

عند لايبنتز (الموناد) عبارة عن وحدة قوّة غير مركبة أى بسيطة تمثل العالم على صغرها المتناهى ولذلك سميت عند أهل المذهب (Microcosme) أى العالم المصغر ماهيتها الشوق أو النزوع الدائم للانتقال من ادراك لآخر . فهى غير الجوهر الفرد الذى هو جسم لا يتجزأ ولا يتغير . أما الموناد فهو قوة حية قابلة للنمو

مذهب وحدة المادة Monisme

ومنه مذهب وحدة الوجود ويقابله مذهب الاثنينية (Dualisme) كمذهب (ديكارت) فى أصل الوجود وهو المادة والحركة ومذهب غيره : المادة والروح

مذهب التوحيد	Monothéisme

ويقابله مذهب الشرك polythéisme

علم الأدب — علم الأخلاق	Morale (éthique)

وهو علم الواجب

حاسة اخلاقية	Moral (sens)

يسمى بعضهم الضمير بالحاسة الاخلاقية

القانون الأدبى	Moral judgement. Moral law
الاخلاقيات	Moralité
معنوية الفعل	Moralité de l'acte

هى القيمة الأدبية للأفعال البشرية

حركة مستقلة	Mouvement autonome
حركة قسرية	Mouvement réflexe
حركة ذاتية	Mouvement spontané
العالم المعنوىّ	Monde Moral
العالم الحسىّ	Monde corporelou physique
توليدات العقل	Modifications del'esprit
المادية التاريخية	Matérialisme historique

مذهب يقول ان الأسباب الاقتصادية لها الأثر الفعلى دون غيرها فى مصير الحضارة للأمم فهى التى تؤثر فى نظام العائلة والحكومة والأخلاق والعادات والمعتقدات والحالة الأدبية والفنون والعلوم والحكمة . . . الخ

المعنوية التاريخية Idéalisme historique

ويذهب أصحابه الى أن الأفكار الأدبية والدينية والعلوم والفنون والفلسفة وبالجملة كل ما يتعلق بالحياة العقلية والأخلاقية هى التى تفعل بقسوة حتى فى الأمور الثانوية للحياة الاقتصادية وهى التى تشكل الحضارة وتجدد الصفات المميزة لها.

المغناطيسية الحيوانية Magnétisme animal

كما يقولون ان للسيال المغناطيسى فعلاً من بُعد فيظهر أثره بين العاشقين والأجسام المكهربة . يقولون كذلك بوجود سيال آخر مشابه للأول مصدره المجموع العصبى لبعض الأفراد فى شروط معينة . يفعل فى غيرهم وفى الأشياء أيضاً ويسمونه بالمغناطيسية الحيوانية. وهى فى نتائجها تقرب كثيراً من أحوال التنويم المغناطيسى والايحاء

عاقلة — عقلية — ذهنية Mentalité

عقلية الجمهور — معقول الجمهور Mentalité générale

وهى الحالة العقلية للانسان أو الجمهور فى تصور الحقائق

N

الواجب — الضرورى Nécessaire

هو الموجود الذى يمتنع عدم وجوده

فالحقائق بالضرورة (vérités nécessaires) لا يكون نقيضها باطلاً فقط بل وغير معقول أيضاً

والضرورة القائمة على مبدأ عدم التناقض عقلية أو حكمية (nécessité logique ou de droit) مثل الكل أعظم من الجزء . ومجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين

والضرورة القائمة على مبدأ العلية : تجريبية أو فعلية (nécessité empirique ou de fait) مثل الجذب بين جسمين مناسب لعكس مربع المسافة . وانتشار الضوء والحرارة مناسب لعكس مربع المسافة

مذهب النقد الحديث Néo-criticisme

وهم أصحاب (كَنت) وعلى الأخص المذهب الفرنسى

مذهب أفلاطون الجديد أو الأفلاطونية الحديثة Néo platonisme

وهى مدرسة الاسكندرية ورئيسها أفلوطين (Plotin)

المذهب اللفظى Nominalisme

وهو مذهب المنكرين لحقيقة الكليات (أى المعانى العامة) ولا يرون فيها الاّ ألفاظًا وأسماء

ومثله المذهب المعنوى (Conceptualisme) القائل بأن الكليات ليست الاّ معان ذهنية

الحقيقة الذهنية (عند كنت) Noumène

كلمة نحتها كنت للدلالة على (الشىء فى ذاته) فى مقابل قولهم ظواهر phénomènes ومعناها الشىء الذى لا يدرك الاّ بالعقل

الأوليات Notions premières

وهى المدركات الأولية للقوة المدركة مثل الضوء ضد الظلام. والحيوان غير النبات

وهى المعقولات الأولى فى الفلسفة العربية

O

الموضوع — المنفعل — المدرَك Objet. object

موضوعى — خارجى Objectif

وهو ما يتعلق بالموضوع أو الحقائق الخارجية

الموضوعية	Objectivité

كموضوعية الحس وموضوعية المعرفة أى تناولها للأشياء فى ذاتها

علم الكيان	Ontologie

هو علم الكائن من حيث هو (صناعة الكيان عند الفارابى)

الدليل الكيانى	Ontologique (preuve) Ontological Argument
ملاحظة ذاتية (بالوجدان)	Observation interne introspection
ملاحظة خارجية (بالحواس)	Observation externe
ملكوت	Olympe
المذهب الاتفاقى	Occasionisme
عمل الحس	Opération sensitive

حركة النفس عند إعمال الحواس

عمل العقل	Opération intellectuelle

هو حركة النفس فى الأعمال التحضيرية للقوة المدركة كالانتباه والتجريد والتعميم والحكم والنظر

نظام طبيعى	Ordre naturel
نظام قدسىّ	Ordre surnaturel

P

مذهب وحدة الوجود	Panthéisme

ويقابله مذهب تعدد الوجود panenthéisme

قياس فاسد — Paralogisme

قياس دائر — Pétition de principe

فى المنطق قياس كالدائرة الفاسدة (cercle vicieux)

الظاهرة — Phénomène - Phenomenon

كل ما أمكن ملاحظته — وقد تأتى بمعنى حادث (fait) ولكن الفلاسفة يستعملون لفظ حادث فيما لا يمكن ملاحظته مثلاً تموجات الأثير هذه حوادث وليست بظواهر

وكذلك ليست القوى الطبيعية والخواص والملكات بظواهر وانما أثرها المحسوس أو الوجدانى هى الظواهر عندهم فجذب الأرض ليس بظاهرة ولكن سقوط جسم من الأجسام ظاهرة . والعلة ليست بظاهرة ولكن المعلول ظاهرة . وملكتنا التى تعرف بها الظواهر هى التجربة

والظواهر نوعان حدسية ووجدانية

ويقابلها حقائق كنت Noumènes أى الأشياء فى ذاتها (راجع هذا اللفظ)

القياس المركب — Polysyllogisme

الواقع — Positif

أى المحقق الذى لانزاع فيه ومنه فلسفة الواقع (لاغست كونت)

علوم الواقع — Positives (Sciences)

المذهب الواقعى — Positivisme

يقول (أغست كنت) (Auguste Comte) كل بحث عن العلل بحث لا طائل تحته . والعلم يجب أن يقف عند الأمور وقوانينها ليس الا — ويقابله ما بعد الطبيعة métaphysique

بالقوة — Potentiel

ما كان موجوداً بالقوة لا بالفعل . كالتمثال مثلاً فى كتلة الرخام قبل نحتها

حقائق حدوثية — Pragmatiques (vérités)

أى حقائق يشهد بصحتها أو بطلانها التجربة والحدوث

المقدمتان الأوليان — Prémisses

فى القياس المنطق هى الكبرى والصغرى

الحركة الحيوية — Processus

مذهب المشائين — Péripatétisme

وهم أصحاب أرسطو – أو فلاسفة الليسيه (Lycée) لأنهم كانوا يجلسون فى معبد أبولون ليسيان Apollon Lycien راجع لفظ (Académie)

النطفة — Protoplasme

مُثُل أفلاطون — Prototypes de Platon

قضايا متخالفة فى الكيف كلية — propositions contraires

قضايا متخالفة فى الكيف جزئية — propositons subcontraires

قضايا متخالفة فى الكم — propositions subalternes

قضايا متناقضة — propositions contradictoires

قضايا موجبة — propositions affirmatives

قضية سالبة — propositions négatives

قضية كلية — propositions universelles

قضية جزئية — propositions particulières

قضية متباينة — propositions opposées

قضية موجهات — propositions modales

قضية مؤلفة — propositions complexes

مبدأ الذاتية — Principe d'identité

الشيء الواحد اما موجود واما معدوم . والشيء لا تتغير ذاته بل يبقى هو هو بعينه وذاته

مبدأ العلية — Principe de causalité

العلية هي الرابطة الحقيقية بين العلة والمعلول. والقاعدة التي تربط بها المعلول بعلته تسمى مبدأ العلية

علم النفس — Psychologie

أمور نفسية — نفسانيات — Psychologiques (faits)

النامة — Psychologique (vie)

والنامة حياة النفس (المخصص)

الوجدان — Psychologique(Conscience)

الإدراك الحسي — Perception

الحس الباطن — Perception interne

وهو ما كان بالوجدان

الحس الظاهر — Perception externe

وهو ما كان بالحواس

قانون القصد — Parcimonie (loi de)

هو قانون الطبيعة حيث تنهج في سيرها منهج التقتير والقصد وتسلك أقرب المسالك . فلا تزيد في عدد الكائنات ولا تضاعف العالي بغير حاجة أي تصمر في صنعها صموراً وتقتر قتراً

Q

Qualité — الكيف

Quantité — الكم

وكلاهما من مقولات ارسطو العشرة

R

Raison - Reason — العقل

راجع entendement

Reason (theoretical)

Raison spéculative — العقل النظرى أو النظر العقلى

وهو اسم العقل عند نظره فى العلوم الرياضية

Raison pratique — العقل العملى أو النظر العملى

Reason (practical)

وهو الضمير عند (كنت) أى العقل عند نظره فى الأخلاقيات

Raisonnement - Reasoning — القياس العقلى أو النظر

وهو انتقال من حقيقة بديهية أو قام عليها دليل الى حقيقة أخرى فالنظر كسبى والعقل حدسى (intuitive)

وفى شرح المواقف : النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره

Réalisme — المذهب الوجودى

وأصحابه هم الذين لا ينكرون الوجود الخارجي كأصحاب المذهب الخيالى (Idéalisme) راجع اللفظ الأخير

حقيقة — واقع Réalité - Réality

وهى الحقيقة الواقعية أى التى لها وجود فعلىّ ويقابلها الممكن (possible)

اضافى Rèlatif

وهو ما كان متعلقاً بغيره على خلاف المطلق الذى لا تعلق له بغيره. وعند هملتون المشروط conditionnée

الاضافية Relativité - relativity

المعرفة عند (بسكال وكنت) كلها اضافية لا مطلقة بمعنى اننا لا نعرف شيئاً فى الوجود الاّ بواسطة ملكات المعرفة فينا. وتحكم صور تلك الملكات وقوانينها فى معلوماتنا أمر لا مفرّ منه

اضافية المعرفة Relativity of knowledge

التمثل Représentation

هو الصورة التى تعقب الاحساس فى النفس وهو اما حسىّ (أى لاذّ أو مؤلم) واما مصوّر (ممثل للأشياء التى أحدثته) ويسمى بالتمثل المحسوس (rep. sensible) وضع شوبنهور مصنفاً كبيراً ليثبت أن العالم (ارادة) فى ماهيته (وتمثل) فى معرفتنا له

النظر التمثيلى Raisonnement analogique

وهو ما كان مبنياً على التمثيل وهو اثبات حكم واحد لثبوته فى جزئى آخر لمعنى مشترك بينهما

النظر الاستقرائى Raisonnement inductif

وهو ما كان مبنياً على الاستقراء وهو الحكم على كلى لوجوده فى اكثر جزئياته

النظر القياسى Raisonnement déductif

وهو ما كان مبنياً على القياس وهو رد الشيء الى نظيره

الحقيقة الخارجية Réalité objective

الحقيقة العاملية Réalité subjective

الحقيقة الذهنية Réalité intelligible

(راجع Idée)

المذهب العقلى Rationnalisme

وهو النظر فى الأمور من طريق العقل دون التبليغات والإلهامات

ومنه علم الكلام (Ration. théologique) وهو محاولة تفسير الكتب المقدسة والعقائد القدسية على مقتضى قواعد العقل

S

مذهب الشك Scepticisme

وهم المتشككون الذين يرتابون فى صحة تقريرات العقل الانسانى

الفلسفة المدرسية Scolastique (philosophie)

وهى فلسفة القرون الوسطى المؤسسة على فلسفة أرسطو والعقائد الدينية

الحساسية Sensibilité

وهى ملكة الاحساس والعواطف والميول والشهوات

الحس — الاحساس Sensation

الذوق العام — الذوق المألوف — Sens commun

أو الشعور العام عند علماء المشرق : وهو جملة المبادئ المشتركة المتخذة أساساً للحكم والقياس

ذوق أخلاقى — أو حاسة أخلاقية — Sens moral

المذهب الحسى — Sensualisme

القائل بأن الحواس هى مصدر جميع المعلومات البشرية

عاطفة الجمال — Sentiment esthétique

الخاصة بالفنون الجميلة

عاطفة قدسية — Sentiment surnaturel

كعواطف الدين

عاطفة روحية — Sentiment intellectuel

كالفرح والسرور والحزن والأسف

عاطفة أخلاقية — Sentiment moral

كالشرف والحياء والاحترام والارتياح لفعل الخير

المذهب الروحانى — Spiritualisme

وهو القائل بالجواهر اللامادية التى لا تقع تحت الحواس كالنفس

الفاعل — العامل — المدرك — Sujet — Subject

عاملى — شخصى — Subjectif

العاملية — Subjectivité

مثل عاملية المعرفة : عند أصحاب المذهب الخيالى المعرفة لا تتناول الأشياء فى ذاتها بل هى عاملية محضة أى تكون بحسب قوانين الفكر ليس الآ

Subconscience	وجدان ثانوى
Suprasensible	ما فوق الحس كالنفس وخالق الوجود
Suggestion	الايحاء وهو القاء المعنى فى النفس بخفاء وسرعة (التعريفات)
Stoïciens	الرواقيون وهم أصحاب زينون
Substance	الجوهر
Substance intellectuelle	جوهر روحى — كالنفس
Substance pensant	الجوهر الناطق
: étendue	الجوهر ذو الامتداد وهما عند (ديكارت) النفس والجسم
Substance métaphysique	جوهر عقلى — جوهر مجرد — كالمطلق عند الجدليين
Sensation affective	الحس الشهوى
Sensation représentative	الحس المصوِّر
Syllogisme	القياس المنطق
Servage	الأكارة
Serf	أكّار
Sociologie	علم الاجتماع

المغالطة — Sophisme

القرار الاجتماعى — Statique sociale

أى استقرار القوى الاجتماعية ونظام الجماعات وشرائط وجودها فى علم الاجتماع (sociologie)

التركيب — Synthèse

وهو ضد التحليل (analyse)

Syncrétisme

مذهب يجمعه أصحابه من المذاهب الأخرى بلا بحث ولا نقد

T

لفظ — حد — حدود (فى القياس المنطقى) — Terme

مُثُل أفلاطون — Types de Platon

راجع (Idée)

التواتر — Tradition

الكل الطبيعى — Tout. naturel

وهو كل مركب حقيقى أو منطقى (عقلى) والكل الأعظم (Grand tout) هو وحدة العالم وخالق الوجود . والرجوع الى الكل الأعظم معناه رجوع العقول كلها الى العقل الأول أو الجوهر الكلى فى اصطلاح أهل الكلام

التحول — Transformisme / Transformation

وهو مذهب القائلين بأن جميع الكائنات الحية من أصل واحد ثم استحالت الى أنواع بالتطور والتحول وهو مذهب لامرك (Lamark) ودروين (Darwin)

أولى — جولى Transcendantal

أى متعلق بالعقل المحض . خاص بالمزاج العقلى وسابق على كل تجربة وهو أساس مذهب (كنت)

والجول — لبّ الانسان ومعقوله (المخصص)

تناسخ الأرواح Transmigration

الزمن Temps

الزمان هو المجموع الكلى للمدد (durées) باعتبارها مجردة وتقاس المدة بالحركة

والجدليون لايفرقون بين الزمن والمدة فقط بل و بين الزمن والأبدية (éternité) التى لا تتجزأ وليس لها سابق ولا لاحق

أما (لا يبتز) فيعرف الزمان بأنه نظام الأشياء المتعاقبة . والمكان نظام الأشياء الحاصلة فى وقت واحد

أما (كنت) فيقول ان الزمان صورة أولية (forme à priori) للحساسية فهو صورة الحس الباطن عند ادراكه الأمور المتعاقبة للحياة الباطنية . والمكان صورة الحس الظاهر عند ادراكه الأمور الحاصلة فى وقت واحد

U

وحدة Unité

وهى عند (كنت) احدى أحوال الكم الثلاث وهى: الوحدة والكثرة والجملة

فالوحدة هى الماهية مشخصة تشخيصاً مميزاً لها عن جميع ما عداها . واذا تشخصت بمشخصات عديدة بحيث كانت مع كل واحد من تلك المشخصات جزئيًا مغايراً للجزء الآخر سمي الجميع كثرة

وقد تطلق الوحدة على الكثرة بالاعتبار والقياس الى ما هو أعظم منها كثرة كالعشرة فانها ليست ذات وحدة حقيقية بل ذات كثرة ولكن تعتبر وحدة للمئات . والكثرة عرضت لها من حيث أنها جملة واحدة

الادراك العقلى	Understanding
الكليات	Universaux - prédicables

الكليات هى المعانى العامة فى الفلسفة الحديثة . وهى المعقولات الثانية فى الفلسفة العربية (ما لايكون بازائه موجود فى الخارج)

الاجماع العام	Universel (consentement)

V

الحقائق الأولية	Vérités premières
حقائق عقلية	Vérités intellectuelles
الحياة الشهوية	Vie affective
الحياة العقلية	Vie intellectuelle
الحياة العاملة	Vie active
الحياة النفسية (علم النفس)	Vie morale Vie mentale

الحياة الأدبية (علم الأخلاق) Vie morale

الخلاء والملاء Vide et plein

عمل الارادة Volition

حقيقة — صواب Vérité

الحقيقة من حيث مطابقة الفكر للواقع و يقابلها الخطأ (erreur)

الخاطر الربّانى Véracité divine

أو التجلى(عند الصوفيين) هو الضمان لصحة المعرفة الخارجية عند (ديكارت)

الفناء فى الله Vision en Dieu

أى التوجه الكلى الى الذات القدسية وهو ضمان صحة المعرفة الخارجية عند (مالبرنش)



أصول الفلسفة

لواضعه

أمين واصف بك

الجزء الثالث

في

علم المنطق

مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر

١٩٢٦

فهرس علم المنطق

الكتاب الأول — منطق الشكل

صحيفة		صحيفة	
٣	اليقين والاحتمال	٢١	التعريف والقول الشارح
٧	مبادىء النظر أو القياس العقلى	٢٤	القياس
٩	المعانى والألفاظ	٣٤	البرهان
١٤	الأحكام والقضايا	٣٩	الاستقراء

الكتاب الثانى — منطق المادة

صحيفة		صحيفة	
٤٤	العلم وأقسام العلوم	٧٣	أسلوب علم الحياة
٤٩	أسلوب العلوم الرياضية	٧٧	أسلوب علم الاجتماع والتاريخ
٦٠	أسلوب العلوم الطبيعية		

اصلاح خطأ

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٧	١٦	حقوق	قيود
١٧	١٥	القسم	التقسيم
٤٣	١٢	ستر	سرّ
٥٨	١٢	بطلان الشيء	بطلان نقيض الشيء

الجزء الثالث

فى

علم المنطق

المنطق – المنطق هو قسم من الفلسفة خاص بالبحث فى قوانين الذهن البشرى وعلاقتها بالحقائق فهو فيما يتعلق بالبحث عن هذه القوانين يسمى [علم الحقيقة] وفيما يتعلق باستنباط القواعد المرشدة للذهن من هذه القوانين يسمى [فن التفكير]

والأول يسمى منطق الشكل ، والثانى منطق المادة [تطبيق المنطق]

الكتاب الاول

منطق الشكل

الباب الاول

اليقين والاحتمال

قبل دراسة القوانين التي تهدى الادراك العقلى الى الحقيقة نرى من السداد معرفة الأحوال المختلفة للذهن فى علاقاته بالصدق والكذب. فمثلاً اذا حصل على الصدق[1] كان علماً، وان امتنع عليه كان جهلاً، واذا تردد بينهما كان شكاً وهذا ما سماه [بوسويه] **بطبائع الادراك العقلى**[2] وسماه (لايبنتزولوك) **بدرجات الموافقة**. وقد عرف (بوسويه) العلم بما يأتى :

متى حصلنا من طريق النظر على شىء مؤكد وفهمنا أسبابه وكسبنا ملكة تذكره سمى ذلك علماً . ونقيضه يسمى جهلاً

اليقين — اليقين هو ركن العلم. وهو حالة الذهن حين تطابق الحقيقة

والشك هو الامساك عن الحكم. لتعارض الأدلة وتكافئها، مما يترك الانسان حائراً بين (الايجاب والسلب) هكذا تكون صفة العلم من

---

(١) أى اذا ادرك الأمر ادراكا جازمًا (٢) أى اليقين والظن والشك والوهم عن دليل فهو علم

الوجهة الفكرية أو الادراكية . اليقين وضده الشك وتكون صفته من الوجهة الموضوعية تملك الحقيقة ويكون نقيضه الباطل

الصدق والكذب — قال (بوسويه) الصدق هو الاخبار المطابق للواقع . والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع . لأن الحقيقة — **من حيث كونها صفة للفكر** — هى مطابقة الفكر للموضوع . أعنى للواقع . **ومن حيث كونها صفة للأشياء** . هى الكائن نفسه . أو كما قال بوسويه : هى ما يكون . فاذا أخبرنا فلكى بأنه سيحصل خسوف أو كسوف ثم وقع فعلاً كان قوله صدقاً لمطابقته للواقع . أو اذا قال قائل أن قوانين الطبيعة ونظام العالم حقيقة كان قوله صدقاً أيضاً لأنها حقائق فى ذاتها

والكذب ما كان عكس ذلك من حيث كونه صفة للفكر أو صفة للأشياء أيضاً

الخطأ والجهل — قال سقراط الحكيم . الخطأ جهل مضاعف ، أو جهل مركب . لأن الضال يجهل الحقيقة كما لا يخفى وكذلك يجهل أنهُ يجهل . وهذا جهل فوق جهل

يلاحظ أن بوسويه فى تعريفه للعلم لم ينس الحافظة حيث قال : — وكسبنا ملكة تذكره (ولوك) يرى هذا الرأى أيضاً . لأن العلم يقتضى موافقة الذهن لما تعلم الآن ولما تذكره مما عامه فى الماضى لأن المهندس مثلاً لا يمكنهُ أن يستحضر فى ذهنه جميع النظريات الهندسية مرة واحدة

الرأى والاعتقاد — للذهن حالتان بالنسبة للحقيقة بصرف النظر عن العلم — وهما . الرأى والاعتقاد . فالرأى حكم مبنى على أسباب احتمالية غير

قاطعة وعملاً قد يصير الرأى فى قوة العلم غالباً . ولكن هذا اليقين العملى لا يكون على أية حال فى قوة اليقين المطلق الذى يبنى على البرهان العلمى

الاعتقاد — هو حالة للذهن بها يصدق بما يصل اليه من شهادة الغير — مثل التصديق بوجود مدينة اسمها توكيو فى بلاد اليابان أو نهر اسمه التنك فى بلاد الهند مثلاً

درجات الموافقة عند (كنت) هى الرأى ، والاعتقاد ، والعلم ، وأساس موافقة الذهن مبادىء قد تكون عاملية ، وقد تكون موضوعية ، فالأولى ما كفت لاقناعنا شخصياً ، والثانية ما كانت بحالة تؤثر على جميع الأذهان على السواء عند الحكم على شىء واحد

والرأى عند (**كنت**) هو تأكيد غير كاف من الوجهتين العاملية والموضوعية . أما اذا كان كافياً من الوجهة العاملية وغير كاف من الوجهة الموضوعية فهو الاعتقاد . أما ان كان كافياً من الوجهتين فهو العلم

اليقين — ان لليقين وجهين . وجه كيانى [يتعلق بأصول الكائنات] وهو من خصائص علم ما بعد الطبيعة . ووجه يتعلق بالشكل البرهانى أى وجه عاملىّ وهو من خصائص علم المنطق

فالوجه الأول يبحث عن سلطة العقل البشرى ومشروعيتها وحدودها فى مجموعه ومبادئه وعن آخر ما تبنى عليه معارفنا ويدخل ذلك فى دائرة ما بعد الطبيعة

أما اذا أريد تفهم الفرق بين مناهج الذهن المختلفة مثل الفرق بين الاستنباط والاستقراء ، وبين الاستقراء والتمثيل — القياس — وبين

التجربة والشهادة ، فهذا داخل فى علم المنطق مع الابتعاد الكلى عن النظر فى أصل اليقين

فاليقين هو الحالة التى يكون عليها الذهن حين قبوله قضية لا يشك فى صدقها . فمثلاً حين أفكر لا يمكن أن أتصور انى لا أفكر . ومتى قلت أن كل شيئين متساويين لشىء ثالث يكونان متساويين فلا يمكنى أن أفرض غير ذلك

وقد يأتى اليقين من طريق السماع كالاعتقاد بوجود مدينة (بكين) بالصين وبشروق الشمس فى الغدو فى الأيام التالية ولكن المناطقة لا يجعلون مثل هذا اليقين وسابقه فى مرتبة واحدة

البداهة — متى وضحت الحقيقة بحيث يستحيل نفيها قيل أنها بديهية. ويشبهون وضوح الحقيقة ونورها بالضوء الطبيعى ولهم الحق فى ذلك لأنه اذا لم يكن لدينا من الأسباب ما يؤيد ثبوت الضوء غير رؤيته لكفى . كذلك ليس لدينا ما يؤيد ثبوت الحقيقة غير رؤيتها

ولما كانت الصفة الأولى للبداهة هى استحالة وقوع الشك فيها أو كما قال بعضهم أن نقيضها يكون غير مفهوم سهل علينا فهم صفة أخرى لها وهى الاطلاق بمعنى أن اليقين يجب أن يكون مطلقاً لا يحتمل درجات فى طبيعته وإلاَّ كان غير بديهى وقد يكوى شيئاً آخر

أنواع اليقين — لليقين أنواع ثلاثة : يقين طبيعى ، كالحاصل من المشاهدة ، ويقين عقلى ، وهو الحاصل بالبرهان ، ويقين أدبى ، كالحاصل من شهادة اشخاص لا يشك فى صدقهم ، أو من الاجماع

والمناطقة لا يعتبرون هذا اليقين إلاَّ ظناً قوياً

واليقين اما بواسطة أو بغير واسطة ، فالأول ما جاء بطريق النظر أو القياس العقلي ، والثاني ما جاء عن طريق الوجدان والحواس والبديهيات

الاحتمال — عدم وجود الدليل على الشيء يسمى جهلاً ، وقيام الدليل الكافي يسمى بالنسبة للشيء علماً . وبالنسبة للذهن يقيناً

أما اذا تراوحت الأدلة بين الطرفين ، أى بين الجهل والعلم ، فهو ما يسمى بالاحتمال . ورجحان أحد الطرفين يسمى ظناً ، وتوازن الدليل بلا رجحان طرف على آخر يسمى شكاً



الباب الثانى

فى مبادئ النظر او القياس العقلى

قوانين الذهن هى القوانين اللاحقة بطبيعة الفكر، والمستقلة فى وجودها عن أى كائن آخر

وهذه القوانين هى المبادئ المنطقية التى لا يمكن لأى ذهن أن يتعقل أو يفكر بدونها

وللفكر مبادئ ثلاثة : مطابقة الفكر لنفسه، وهذا المبدأ يشمل اثنين آخرين، مبدأ الذاتية، ومبدأ عدم التناقض، وهذا الأخير يشمل مبدأ ثالثاً، وهو مبدأ الثالث المرفوع

فأما مبدأ الذاتية — فهو كون الشئ لا تتغير ذاته، بل يبقى هو هو بعينه وذاته فان قلت [هى] كان الكلام صحيحاً. أما اذا قلت [هى] و [لا] كان خطأً

وأما مبدأ عدم التناقض — فهو كون القضيتين اذا نفت احداهما ما أثبتته الأخرى لا تكونان صحيحتين معاً أو بعبارة أخرى اثبات الشيء ونفيه فى آن واحد محال

ولكى يكون هذا المبدأ محققاً لا بد له من حقوق لأن التناقض لا يكون تناقضاً اذا كانت القضيتان لغير موضوع واحد. اذاً يجب أن تقيد

هذا التعريف بقولنا **فى وقت واحد** . وكذلك يضاف اليه **فى شروط واحدة** . لأن الإنسان قد يكون عاقلاً وغير عاقل فى شروط مختلفة فقد يكون عاقلاً بصفته رجلاً عمومياً ، وغير عاقل بصفته فرداً

وأما مبدأ الثالث المرفوع[1] — فهو كون القضيتين المتناقضتين متى كانت احداهما كاذبة كانت الأخرى صادقة ولا وسط بينهما

ولا يكون هـذا المبدأ صحيحاً الا اذا كانت القضيتان متناقضتين لا متعاكستين

القضيتان المتعاكستان قد لا تكونان صادقتين معاً ، ولكن قد تكونان كاذبتين ، فمثلاً كل إنسان عاقل ، وعكسها لا إنسان عاقل ، كلتاهما غير صادقتين لوجود ثالثة بينهما ، وهى : بعض الناس عاقل

المبادئ الجدلية — يقول بعضهم بوجوب دراسة المبادئ الأخرى التى تكلمنا عنها فى علم النفس مثل الحقائق الأولية ، ومبدأ العِلّية ، ومبدأ السبب الكافى هنا على طريقة المناطقة الالمان ، ولكن يرى جمهور الفلاسفة غير هذا الرأى ، لأن هذه المبادئ من خصائص علم ما بعد الطبيعة أو النظر الجدلى وليست من خصائص علم المنطق إذ انها تخص الأشياء لا القوانين الأساسية للذهن وإلاّ اختلط العِلْمان بعضهما ببعض

---

(١) المنقوض

الباب الثالث

فى المعانى والألفاظ

بما أننا تكلمنا عن مبادئ النظر، وجب علينا الآن الكلام على النظر نفسه . وبما أن النظر يتركب من قضايا، والقضايا من معان، عرف ذلك فى علم المنطق **بعمليات الذهن الثلاث**

عمليات الذهن الثلاث

الأولى : الادراك — كان المناطقة قديماً يجعلون للإدراك العقلى عمليات ثلاث وهى : الادراك، والتمييز، والتعقل

فاذا قلنا : إن العالم متغير. فأول ما يدرك الذهن معنى (عالم) ومعنى (متغير) كل على حدته، ثم يفهم معنى اللفظين مجتمعين . فاذا قيل : وكل متغير حادث، انتج الذهن : العالم حادث. وهذا هو التعقل، أو النظر

المعانى والألفاظ

لكل قضية حدان : المحمول، والموضوع، وفعل الذهن المقابل لهما يسمى (بالمعنى)

فالحد اذاً هو المعنى مدلول عليه بالألفاظ

المعانى — لفهم طبيعة (المعنى) يجب التفريق بين تَخَيّل، وفَهم. لأن التخيل هو لإيجاد الصور فى الذهن، أما الإدراك العقلى فهو لإيجاد المعانى

والصورة تمثل الشئ الجزئى المحسوس ، والمعنى يمثل الشئ العقلى
والأشياء العقلية نوعان: أشياء معنوية أو كايات، أعنى أجناس، وأنواع
وليس من المهم عند المناطقة معرفة الحسى والمعنوى ، لأن ذلك
تفريق جدلى (يخص علم ما بعد الطبيعة)

أما موضوع علم المنطق فهو الكلى ، ومن الكلى دون غيره يمكن انتزاع المعنى

نعم يمكن أن يقال أن المنطق لا يستغنى عن الجزئى، لأن كثيراً من القضايا والأقيسة تقوم على الجزئيات ، غير أن ذلك لا يهم المنطق إلاَّ قليلاً كما ستراه ، لأن قيمة الحدود الجزئية والحدود العامة منطقياً سواء ، ما دام المنطق لا يعتبره من حيث هو

فالمعنى إذاً يدل على شيء عام كلى دائم فى طائفة من الأشياء، وبالتالى ما هو حقيقة فى هذه الأشياء

تعريف المعنى — قال بوسويه : المعنى هو كل ما مثل حقيقة الشئ المقصود . فمثلاً معنى الثلث يشمل كل ما هو ضرورى لتكوين المثلث ، أى ثلاث زوايا ، وثلاثة أضلاع . ولا يهم بعد ذلك كونه كبيراً أو صغيراً ، متساوى الأضلاع ، أم لا ، من حديد ، أو نحاس ، أو خشب ، لأن ذلك ليس بضرورى فى اعتباره (مثلث الشكل)

الكلى — هو الصفة التى تكون للمعنى الواحد فتصدق على كثير من الأشياء تسمى كلية ، والمعنى يسمى كلىّ . وللشهير بوسويه تفصيل فى هذا الصدد لا بأس من إيضاحه هنا

(١) من البديهيات الإبتدائية أن مهايا الأشياء لا تقبل التجزئة ، أعنى أن المعانى التى تنطبق على جملة أشياء تنطابق هى كذلك مثل ماهية الدائرة تنطبق على كل دائرة ، كبيرة كانت ، أو صغيرة ، فى حالة حركة ، أو سكون . أعنى أن الاختلاف لا يكون إلاّ فى الأعراض دون المهايا

(٢) جميع أفكارنا كليات ، مع اختلاف بينها فى الكثرة والقلة

وبيان ذلك نقول كما قال بوسويه : ولو ان كل شئ فى الوجود جزئى إلا أنه لا يوجد هنالك معنى للفرد الواحد . فمثلاً يمكننا أن نُفهم أى إنسان معنى الدائرة ، ولا يمكننا أن نُفهمه معنى زيد ، أو خالد ، إلا أن يراه بالعين أو بالنظر فى صورته الفتوغرافية . أما لو أردنا أن نعرفه إياه بغير ذلك فلا يكون لنا إلا بجملة من المعانى الكلية المختلفة المتشابهة التى لا تميزه عن غيره تمييزاً تاماً ، وهذه الكليات تختلف بعضها عن بعض حسبما تدل معانيها على أفراد كثيرة أو قليلة

(٣) أخص خواص أفكارنا أن مدلولها حقيقة أبدية . ولفهم هذا الرأى يجب أن نفرق بين المنطق ، وعلم ما بعد الطبيعة . ففى علم ما بعد الطبيعة ، أعنى من الوجهة الموضوعية . يقول (أفلاطون) : إن لأفكارنا نمازج أبدية مطلقة . والظاهر أن بوسويه يقول بذلك أيضاً . ولكن ليس لنا حاجة لمثل هذا الزعم هنا ، بل اذا شئنا أنكرناه . ولا تقول بأن للأب أو للإبن مثل حقيقة واقعية ، فتلك ليست إلا معان فى الذهن ، غير أن معنى الأب دائماً فيه معنى حب البنين ، ومعنى الإبن فيه دائماً معنى حب

الأب ، بحيث يمكن القول بأن الأب الذى لا يحب أبناءه ، والابن الذى لا يحب أباه ليسا بأب ولا بابن

وفى هذا المعنى يُعرِّف (هيجل) الحقيقة بأنها مطابقة الشيء لمعناه

ثم لندع جانباً هذه الوجهة الكيانية Ontologique وننظر الى ذلك من الوجهة المنطقية فنقول : أنه لا يمكن الاستدلال على شئ ، أو إقامة الدليل عليه ، إلاَّ بالارتكاز على معان ثابتة معينة ، وبالتالى معان تدل على شئ مطلق أبدى . فمثلاً كيف تفقه أن الناس يجب أن يحكموا بالعقل أو بالقوة ، إذا لم تبدأ بفكرة يقينية ثابتة لا تتغير هى حقيقة الانسان بأنه — كما قال بوسويه — جوهر عاقل خلق ليعيش فى جسم ، لتخرج من ذلك بأنه يجب أن يحكم بصفة أصلية من طريق الإقناع والبرهان ، وبصفة عارضية بالقوة القاهرة ، وهذه حقيقة أبدية ولو انقرضت البشرية من الوجود

الألفاظ

اللفظ « ما دل على معنى » والمعانى هى أجزاء الحكم ، كما أن الألفاظ هى أجزاء القضية

والألفاظ إما موجبة ، أو سالبة ، ومعنوية ، أو حسية ، ومركبة أو بسيطة ، وكلية ، أو جزئية

الصدق والشمول — الصدق هو مجموع الصفات التى تميز المعنى عن معنى آخر. فمثلاً صِدق لفظ انسان معناه مجموع الصفات التى تميز الانسانية عن سائر الحيوان — والشمول هو مجموع الأفراد الجامعة للصفات المتقدمة

قانون الصدق والشمول — مدلول كل منهما على عكس مدلول الآخر . فكلما زاد الصدق قل الشمول وبالعكس . فمثلاً اذا قلنا : النامى . فان ما يصدق عليهِ هذا اللفظ يشمل الإِنسان ، والحيوان ، والنبات . واذا قلنا : الحيوان . فلا يشمل إِلا الإِنسان والحيوان . وإِذا قلنا : الإِنسان . فلا يتعدى أفراد الإِنسانية

والكليات الخمس المعروفة من قديم الزمان التى هى: الجنس ، والنوع والخاصة ، والفصل ، والعرض العام ، نتيجة الإِعتبارات المتقدمة

فالجنس هو كلى يشمل كثيرين تبعاً له مثل : حيوان . فانه لفظ كلى يشمل الإِنسان ، والحصان ، والكلب ، وهذه من الألفاظ الكلية أيضاً

والنوع — هو كلىّ يدخل تحت كلىّ آخر ، مثل : الكلب ، والحصان ، فانهما يدخلان تحت كلى واحد وهو : الحيوان

والخاصة — ما كانت من ماهية الشئ ، مثل ملكة التكلم التى هى نتيجة لازمة من النطق الذى هو ماهية الإِنسان . وكون مجموع ثلاث زوايا يساوى قائمتين . هذا خاصة للمثلث

والفصل — ما ميز كلياً عن آخر ، مثل الإِحساس ، فانه يميز الحيوان من النبات

والعرض العام — ما لا يترتب على وجوده وعدمه تغيير ما فى الجوهر ، مثل الحرارة ، والبرودة ، والبياض ، والسواد ، فى الأجسام

الباب الرابع

فى الأحكام والقضايا

بما سبق من الكلام عن المعانى والألفاظ، تمت العملية الأولى للذهن، وللكلام على العملية الثانية تتكلم عن الحكم أو القضية

الحكم والقضية — القضية بالنسبة للحكم كاللفظ بالنسبة للمعنى، فهى النص الشفهى للحكم . فكما أن اللفظ هو الاسم الذى نسمى به المعنى، كذلك كانت القضية عبارة عن الحكم منطوق به، أو مفسر بكلمات . وأليق بعلم المنطق أن يعول على النص الخارجى للحكم دون الاقتصار على العمل الذهنى المحض لتحديد المعانى، ولكن لما كان استعمال الألفاظ قد يؤدى الى الخطأ غالباً كان من الصواب عند وضع القضية أن نضع أمام الذهن العملية العقلية نفسها

ووضع القضية قد يكون على طريقة النحاة، أو على طريقة المناطقة، وكلا الأمرين يتحد بالآخر. فعند النحاة يبحث عن تغييرات تلحق الألفاظ حسب النسب والروابط التى بينها فى الجمله أو القضية . وعند المناطقة يبحث عن قوانين التلازم التى بين أجزاء القضية، ولها أثر فى الحكم . أعنى بالفكر نفسه . فالمنطق يعلمنا كيف نفكر، والنحو يعلمنا كيف نتكلم . أعنى أن موضوع علم النحو الجملة نفسها، وأما موضوع علم المنطق فهو الحكم . وانه لا ينظر للجملة إلاّ بسهولة التعبير والإيضاح

الكم والكيف — كمّ كل حدٍّ هو عموم أو خصوص ذلك الحدّ . فالعام ما قصد به كل شموله ، والخاص ما قصد به بعض شموله . وهذا يتميز عن المفرد الذى لا يقصد به إلاّ شيء بعينه

وكذلك القضايا : عامة ، وخاصة ، وفردية ، حسب موضوعها إن كان عاماً ، أو خاصاً ، أو فرداً

وعند المناطقة تستوى القضية الفردية ، والقضية العامة ، لأن كلتيهما تشمل موضوعاً مقصوداً به كل شموله ، ولذلك يقتصرون فى القضايا على العامة والخاصة من حيث الكمّ .

أما الكيف : فهو ما يتعلق بالإيجاب والسلب . فالقضايا عندهم إما موجبة أو سالبة

والمفهوم ان لكل قضية كماً ، وكيفاً . فتكون القضايا بناء على ذلك أربعة أنواع . رمز لها بالأحرف

ا — ب — ج — د

ا — قضايا موجبة . مثالها : كل صادق محبوب

ب — قضايا سالبة . مثالها : لا كذوب محبوب

ج — قضايا خاصة موجبة . مثالها : بعض الناس أغنياء

د — قضايا خاصة سالبة . مثالها : بعض الناس غير أغنياء

وللقضايا أقسام أخر غير هذا التقسيم الأساسى لنظرية القياس . فان المناطقة يقسمون القضايا أيضاً إلى قضايا بسيطة ، وقضايا مركبة حسبما يكون منها موضوع ، ومحمول ، أو جملة منهما معاً : كقولك : كل انسان فانٍ .

أو كقولك : الخير ، والشر ، والسعادة ، والشقاء من لوازم الحياة

ومن القضايا المركبة : القضايا المؤلفة Complixe وهى ما أضيف الى موضوعها أو محمولها معنى تكميلياً لزيادة البيان ، أو دقة التعيين . وتكون جملاً معترضة ، أو قضايا تابعة ، مثل قولك : هزم الاسكندر اكرم الفاتحين دارا الثالث فى واقعة إربل . وقولك : كان بروتوس القاتل ليوليوس قيصر الذى رام مصادرة الحرية الرومانية . وهكذا

القضايا الموجهات — قد لا يقع البيان على الموضوع أو المحمول كما تقدم ، ولكن يقع على صيغة الثبوت . عند ذلك يوجد ثلاثة أنواع أخرى من القضايا وهى : —

القضايا الظنية . وهى ما تأكد فيها امكان وقوع الشيء

والقضايا الاعتقادية . وهى ما تأكدت فيها الحقيقة بلا دليل

والقضايا القطعية . وهى ما تأكدت فيها الضرورة أو الاستحالة

القضايا المركبة الأخرى — القضايا المركبة على أنواع مختلفة من حيث اللفظ أو المعنى

فما كان منها من جهة اللفظ ستة أنواع : —

(١) القضايا المتصلة : وهى ما تركبت من موضوعات عدة، أو محمولات عدة ، يربط بعضها ببعض واو العطف ، أو (لا) النافية

(٢) القضايا المنفصلة : وهى ما كانت كالسابقة ويربطها حرف التفضيل (أو)

(٣) القضايا الشرطية : وهى ما اشتملت على حرف الشرط (اذا

(٤) القضايا السببية : وهى ما اشتملت على لفظ لأن أو لأجل

(٥) القضايا التضايفية : وهى ما اشتملت على تلازم بين أجزائها مثل الأبوة والبنوة والأخوة

(٦) القضايا الاستدراكية : وهى ما اشتملت على ألفاظ الاستدراك مثل لكن أو مع ذلك أو ولو أن

وما كان منها من جهة المعنى فأربعة أنواع : —

(١) القضايا التخصيصية : وهى ما دلت على قصر المحمول على الموضوع دون غيره

(٢) القضايا الاستثنائيـة : وهى ما دلت على استثناء بعض الشىء من موضوعها

(٣) القضايا التقارنية : وهى ما دلت على مقارنة، أو موازنة، بين حكمين

(٤) القضايا القطعية : وهى التى متى قيل ان شيئاً بدأ ، أو انتهى ، يخرج من ذلك حكمان : أولهما يتعلق بما كان عليه ذلك الشىء قبل . وثانيهما ماذا يكون من أمره بعد

ولهذا القسم فائدة عند مناقشة هذه القضايا ، حيث يجب مراعاة أنها جملة قضايا فلا تخلط إحداها بالأخرى

تناقض القضايا — أى تخالفها فى العلاقة التى بين بعضها بعضاً من حيث الصدق والكذب عند اختلافها فى الكم أو الكيف ، أو فيهما معاً

(١) قد تكون القضيتان متساويتين فى الكمّ ، ومختلفتين فى الكيف ، أعنى احداهما موجبة ، والأخرى سالبة . ففى ذلك إن كانتا

كليتين سميتا كليتان متخالفتان، مثل قولك : كل انسان فاضل. وقولك : لا انسان بفاضل

أما إن كانتا جزئيتين سميتا جزئيتان متخالفتان ، مثلاً : بعض الإنسان فاضل . ليس بعض الإنسان فاضلاً

(٢) فاذا اتحدت القضيتان فى الكيف ، واختلفتا فى الكمّ ، سميتا قضايا متخالفة فى الكمّ ، مثل : كل انسان فاضل . وبعض الإنسان فاضل ، ولا انسان بفاضل ، وليس بعض الانسان فاضلا

(٣) أما إذا اختلفتا فى الكمّ والكيف معاً سميتا متناقضتان

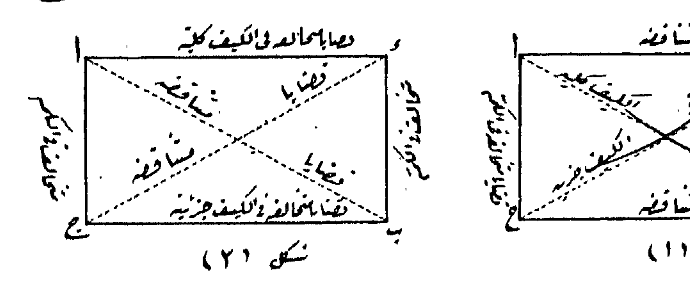
من هذا التقسيم تنتج القواعد الآتية : —

(١) القضيتان المتناقضتان لا تكونان صادقتين ، أو كاذبتين معاً ، بل إذا كانت احداهما صادقة ، كانت الأخرى كاذبة ، وبالعكس

(٢) القضيتان المتخالفتان لا تكونان صادقتين معاً ، بل قد تكونان كاذبتين معاً

(٣) القضايا الجزئية المتخالفة فى الكيف قد تكون صادقة معاً ، ولكن لا تكون كاذبة معاً

(٤) القضايا المتخالفة فى الكيف . اذا كانت الكلية صادقة ، كانت الجزئية كذلك، ولاعكس. وقد وضع بعضهم هذين الشكلين لزيادة الايضاح .



شكل (١) شكل (٢)

من الأوضاع المختلفة لهذين الشكلين يعلم فرق التباين بين هذه القضايا المنطقية

عكس القضايا — عكس القضية هو اختلاف الوضع فى حدودها مع بقائها صحيحة دائماً . كجعل الموضوع محمولاً ، والمحمول موضوعاً . مثلاً : الإنسان حيوان ناطق . أو : الحيوان الناطق إنسان

قواعد العكس

(١) الكلية الموجبة تنعكس الى جزئية موجبة مثلاً : الإنسان بعض الحيوان . وعكسها يكون بعض الحيوان إنساناً

(٢) الموجبة الجزئية تنعكس الى موجبة جزئية أيضاً

(٣) الكلية السالبة تنعكس إلى كلية سالبة أيضاً . مثلاً : لا شيء من الحيوان بحجر . كقولك : لا شيء من الحجر بحيوان

(٤) الجزئية السالبة لا تنعكس — على أن هذا مختلف فيه — حيث قال بعضهم : إن الاختلاف فى الكمّ عبارة عن علاقة تابعية لا علاقة تعارض ، فان الجزئية السالبة قد تنعكس بتغير الكيف ، أعنى بحمل النفى على المحمول لا على العلاقة . مثلاً : بعض الأغنياء ليسوا بسعداء . تقول بعض من ليسوا بسعداء أغنياء

فائدة العكس — اختلف المناطقة فى فائدة العكس حتى قال بعضهم : أنها دقة فكرية عديمة الجدوى . ولكن قال أحدهم : أن للعكس فائدة عملية . لان أوسع مجال للمغالطة هو عكس القضايا الموجبة الكلية بلاحد

محدود . مثلاً يقول بعضهم : كل عقل قوى ذو مخ كبير الحجم . عكسها : كل ذى مخ كبير الحجم قوى العقل — لذلك وضعت قواعد العكس تفادياً من مثل هذا القياس المغلوط

العكس السلبي — متى انعكست القضية الموجبة الى سالبة ، سمى ذلك بالعكس السلبي . مثلاً : كل مثلث شكل له ثلاثة أضلاع . عكس ذلك : كل شكل ليس له ثلاثة أضلاع ليس بمثلث

والعكس السلبي ينتج ما يسمى بالنتائج المباشرة ، أى قضايا منتجة مباشرة بلا قياس منطق وبلا حاجة الى مقدمة كبرى . وهذا مما اختلف فيه المناطقة



الباب الخامس

التعريف والقول الشارح

التعريف — التعريف قضية متعادلة يكون فيها المحمول عبارة عن ما هية الموضوع — أما قولهم : —

أولاً — التعريف قضية : لأن التعريف بيان لتصور الموضوع ، وتأييد المعنى المشتمل عليه . مثلاً : لما كان المفهوم أن الشمس كرة مشتعلة ، تقول فى تعريفها : الشمس كرةٌ مشتعلة . ففى هذا التعريف تعبير عن فكرة ، وتأييد لمعناها

ثانياً — التعريف قضية متعادلة : لأن التعريف يجب أن يتعادل فيه المحمول والموضوع فيحل كل منهما محل الآخر ، بخلاف القضية فنقول مثلاً : الإنسان حيوان ناطق ، أوكل حيوان ناطق انسان . أما إذا قلنا : إن الانسان حيوان فقرىّ فليس هذا بتعريف بل قضية من القضايا لأن المحمول هنا غير متعادل مع الموضوع ، لوجود حيوانات فقرية غير الانسان

ثالثاً — يجب أن يكون التعريف قضية واحدة : لأن التعريف من شأنه بيان معنى الشىء ، ولكل شىء معنى واحد ، وما زاد فانه يكون وصفاً لا تعريفاً

رابعاً — يجب أن يكون المحمول عبارة عن ماهية الشىء أعنى المعنى الأولى المحدد للشىء

ولا تعرّف الأشياء بالصفات الثانوية لها ، بل بالصفات الكلية الأساسية التي يشتق منها باقي الصفات والخواص

الجنس والفصل — لما كان الغرض من التعريف إيضاح ماهية الشيء لتعريفه ، وجب أن يكون ذلك بواسطة رده الى شيء آخر نعرفه من قبل ، وهو جزء منه ببيان صفات له تميزه عن باقي الأشياء المشتركة معه فى مجموعة واحدة ، ولذلك يجب علينا أن نعرف الجنس والفصل اللذين منهما يتركب التعريف ، مثلاً : الحساب وهو علم [جنس] والكمّ [فصل]

من ذلك نعلم القاعدة التى يبنى عليها التعريف بالجنس والفصل وليست هى قاعدة فقط ، بل هى كذلك أصل من الأصول . هى ماهية التعريف . وليست كما قال بعض المناطقة من أنها نوع من التعريف ؟ إذ هى القانون العام لكل تعريف . والتعريف حقيقى ، أو نطقى ، أو تكوينى [Génitique] وأدبى ، أو كسبي ، وتحليلى ، أو تركيبى . وكل من هذه التعريفات يجب أن يشتمل على محمول مركب من جزئين الأول : جنس والآخر : فصل

ولا يكفى التعريف بمطلق الجنس أو الفصل ، بل يجب التعريف بالجنس القريب ، والفصل المقوم .

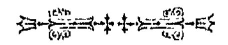
والجنس القريب : هو ما اشتمل على صفات الأجناس التى هى أرقى منه فى النظام الرتبي — فمثلاً خذ نموذجا الجدول الآتى : —

الكائنات العضوية { نباتات
حيوانات   لا فقرية
فقرية   لا ثديية
ثديية   ذات الحافر
ذات الظفر

فاذا أردنا تعريف النَّمِر قلنا : من ذوات الظُّفر . وهو الجنس القريب فهذا الجنس القريب يشمل باقى صفات الأجناس الأخر ، وهى حيوان فقرىّ ثديىّ وهكذا .

أما الفصل المقوّم ، أى الفصل المميز له عن غيره حقيقة ، فهو لو قلت : الانسان حيوان متحرك ، لما ميزته عن غيره فى شىء . أما لو قلت انه حيوان ناطق ، كان لفظ ناطق فصل مقوّم ، أى وصف لا يشترك فيه غيره

ويشترط فى صحة التعريف سلامته من التطويل ، والايجاز المقتضب والحشو ، والغموض ، والدور ، والتسلسل ، والكناية ، والتعريف السلبى



الباب السادس

فى القياس

قلنا فى علم النفس : إن النظر أو القياس العقلى عمل من أعمال الذهن ينحصر فى الانتقال من قضية معلومة إلى قضية مجهولة . ويكون ذلك بأحد أمرين : إما أن يستنتج قضية من قضية أعم منها ، ويسمى هذا بالإستنتاج وإما أن يستنتج قضية عامة من جملة قضايا أخص منها ، ويسمى ذلك بالاستقراء ، ولدراسة هذين الأمرين نبدأ بشرح أولهما وهو الاستنتاج فنقول:

لفهم النظر القياسى جيداً يجب دراسة أشكاله الخارجية وهو القياس المنطقى

فالقياس المنطقى بالنسبة للنظر ، كالقضية بالنسبة للحكم ، وكاللفظ بالنسبة للمعنى

فالقياس المنطقى هو النظر مترجماً بقضايا

تعريف القياس — القياس هو اجتماع ثلاث قضايا متى سلمنا بالاثنتين الأوليين لزم عنهما لذاتهما صحة الثالثة . كقولك : كل فضيلة تجعل الانسان سعيداً . والاعتدال فضيلة ، لزم عنهما حتما ان الاعتدال يجعل الانسان سعيداً

تحليل القياس — كل قياس يتركب من ثلاثة معان ، تسمى حدوداً وهى (١) الموضوع أو الحد الأصغر (٢) المحمول أو الحد الاكبر

(٣) الحد الأوسط ، أو المعنى الذى يربط الحدين الأولين بعضهما ببعض والحدان الأوليان يسميان بالمقدمتين ، والثالث يسمى بالنتيجة . وما اشتملت على الحد الأكبر تسمى بالمقدمة الكبرى ، وما اشتملت على الحد الأصغر تسمى بالمقدمة الصغرى

ويجب التفريق بين النتيجة الاتفاقية ، والنتيجة اللزومية ، فالأولى هى القضية الثالثة أيا كانت ، أما اللزومية فهى الرابطة المنطقية التى تربط القضية الثالثة بالقضيتين الأوليين ، والقياس يكون منتجاً أو غير منتج على وفق النتيجة المستخرجة من المقدمتين

قلنا ان فى القياس ثلاثة حدود ، وثلاث قضايا ، ولما كانت الحدود هى أجزاء القضية ، وكل قضية لها حدان على الأقل ، والقياس مؤلف من ثلاث قضايا ، فيكون فى كل قياس ستة حدود ، ولكن بحذف الحدود المكررة بكل قياس يكون عدد الحدود ثلاثة فقط مثلاً :

البخيل ممقوت　　وفلان بخيل　　إذاً فلان ممقوت

المادة والشكل — لكل قياس مادة وشكل . فالمادة هى الحقيقة الكامنة فى القضايا ، والشكل هو العلاقة المنطبقة بينها . وليس من شأن القياس ضمان الحقيقة فى القضايا ، أى كونها صادقة أو كاذبة ، انما شأنه صحة العلاقة المنطبقة بينها . ينتج عن ذلك

أولاً — قد يتألف قياس كاذب من ثلاث قضايا صادقة . مثلاً :

الاعتدال فضيلة　　والاعتدال محبوب　　اذاً الفضيلة محبوبة

فهذا قياس مؤلف من ثلاث قضايا صادقة ، ولكنه غير صحيح ، لأنه

اذا كان بعض الفضائل محبباً فلا يستتبع ذلك ان تكون كلها محببة

ثانياً — قد يتألف قياس صحيح من ثلاث قضايا كاذبة . مثلاً

كل عاطفة شجاعة محبوبة والتهور شجاعة اذاً التهور محبوب

فهذا قياس غير صحيح من حيث المادة ، وصحيح من حيث الشكل

ثالثاً — قد يستنتج نتيجة صادقة من مقدمتين كاذبتين . قال بعضهم مازحاً : —

علبتى (علبة النشوق) فى القمر ، والقمر فى جيبى ، اذاً علبة النشوق فى جيبى (وأخرج العلبة من جيبه)

قواعد القياس — لفهم قواعد القياس يجب ملاحظة أمرين : —

أولاً — محمول كل قضية موجبة ، يكون جزئياً دائماً

ثانياً — محمول كل قضية سالبة ، يكون كلياً دائماً

ولجماعة (البول رويال) قواعد لصحة القياس منها : —

(١) ان الحد الأوسط لا يكون جزئياً مرتين ، بل لا بدّ أن يكون كلياً فى مرة منهما . فمثلاً : النبق شجر — أى من بعض الشجر — والبلوط شجر — أى من بعض الشجر — فهذا قياس لا ينتج ، لأنه لا يمكن أن يقال إن النبق هو البلوط ، لوجود حدين أوسطين فى الحقيقة ، وليس بينهما مطابقة ما ، ولذلك لا يمكن أن ينتج نتيجة سالبة لأنه قد يتطابق جزءآ القضية . فمثلاً : أَكَلَةُ اللحوم حيوانات ثديية ، والكلب من الحيوانات الثديية . فى هذه الحالة لا نزاع فى أن الكلب من أَكَلَةِ

اللحوم ، ولكن ذلك لم يجيء من ناحية القياس . إذاً لا ينتج القياس مادام الحد الأوسط يكون جزئياً مرتين

(٢) ان حدود النتيجة لا يمكن أن تزيد عن حدود المقدمتين

(٣) لا ينتج قياس مؤلف من قضيتين سالبتين . فمثلاً : الاسبان ليسو بأتراك ، والاتراك ليسو بنصارى

(٤) القضيتان الموجبتان لا ينتجان سلباً

(٥) تتبع النتيجة دائماً أقل أجزاء القياس

ومعنى أقل الأجزاء ، السلب بالنسبة للايجاب ، والجزئية بالنسبة للكلية . فمتى كانت احدى المقدمتين سالبة ، كانت النتيجة سالبة ، واذا كانت احداهما جزئية ، كانت النتيجة كذلك

(٦) لا ينتج القياس اذا تألف من قضيتين جزئيتين

ضروب القياس — هيئة نسبة قضايا القياس الثلاث بعضها الى بعض من حيث الكم أو الكيف ، تسمى ضرباً . وبما ان قضايا القياس أربعة أنواع : ا — ب — ج — ى . نجد بجعل هذه الأربعة الأحرف ثلاثة ثلاثة انها ٦٤ ضرباً ، ولكن كثيراً من هذه الضروب غير منتج ، لأن منها ٢٨ ضرباً غير منتجة عملاً بالقاعدة الثالثة والخامسة إذ قلنا : ان القضيتين السالبتين ، أو الجزئيتين لا تنتجان أصلاً . و ١٨ عملا بالقاعدة الرابعة إذ قلنا : ان النتيجة تتبع دائماً أقل أجزاء القياس . و ٦ عملا بالقاعدة الرابعة ، إذ قلنا : إن القضيتين الموجبتين لا تنتجان سلباً . وضرب واحد عملاً بالقاعدة الثانية إذ قلنا : ان حدود النتيجة لا تزيد عن حدود المقدمتين

وأخيراً ضرب واحد أيضاً ا — ب — ى وان لم يكن كاذباً تماماً فانه عديم الجدوى . اذاً يكون ٥٤ ضرباً غير منتجة ، وعشرة منتجة ، منها ٤ موجبة ، و٦ سالبة

موجبات	ا	ا	ا
	ا	ج	ج
	ا	ا	ج
	ج	ا	ج

سوالب	ب	ا	ب
	ا	ب	ب
	ب	ا	ب
	ا	ى	ى
	ى	ا	ى
	ب	ج	ى

ومع هذا فمن العبث القول بأن الضروب المنتجة عشرة فقط بل يوجد عشرات إذا رتبنا الضروب مع الأشكال ، لأن الضرب الواحد ينتج مع جملة أشكال

أشكال القياس — الأوضاع المختلفة للحد الأوسط فى المقدمتين حسبما يكون محمولاً أو موضوعاً يسمى أشكالاً

ومن ذلك يكون للقياس أربعة أشكال :

الشكل الأول — الحد الأوسط يكون موضوعاً فى الكبرى محمولاً فى الصغرى

« الثانى — أن يكون محمولاً فى الكبرى والصغرى

« الثالث — أن يكون موضوعاً فى الكبرى والصغرى

« الرابع — أن يكون محمولاً فى الكبرى وموضوعاً فى الصغرى

ولكل من هذه الأشكال قواعد خاصة ، يعرف منها الضروب المقبولة ، أو المرفوضة ، ويعلم منها انها ١٩ ضرباً منتجاً

الشكل الأول — يشترط لانتاج الشكل الأول أمران : أن تكون الصغرى موجبة دائماً ، والكبرى كلية

وعليه لا يكون للشكل الأول غير أربعة ضروب :

ا	ا	ا	موجبتان	ب	ا	ب	سالبتان
ا	ج	ج		ى	ج	ب	

(١) الناس غير معصومين	والملوك أناسى	اذاً الملوك غير معصومين
(٢) الناس غير معصومين	وبعض الكائنات أناسى	اذاً بعض الكائنات غير معصوم
(٣) لا انسان نبيّ الآن	والملوك أناسى	اذاً لا ملك نبيّ الآن
(٤) لا انسان نبيّ الآن	وبعض الكائنات أناسى	اذاً بعض الكائنات غير نبيّ

الشكل الثانى — يشترط فيه أولاً أن تكون إحدى المقدمتين سالبة وعليه تكون النتيجة سالبة أيضاً . ثانياً أن تكون الكبرى كلية

وعليه يكون له أربعة ضروب :

ب	ا	ب
ا	ب	ب
ب	ج	ى
ا	ى	ى

(١) لا ملك بانسان	وكل الملوك أناسى	اذاً لا ملك بملك
(٢) كل الملوك أناسى	ولا ملك بانسان	اذاً لا ملك بملك
(٣) لا ملك بانسان	وبعض الكائنات أناسى	اذاً بعض الكائنات ليس بملك
(٤) جميع الابطال أناسى	وبعض الكائنات ليسو بأناسى	اذاً بعض الكائنات ليست بأبطال

الشكل الثالث — يشترط فيه أمران : أولاً إيجاب الصغرى ، ثانياً جزئية النتيجة

وله ستة ضروب منتجة :

ا ا ج

ب ا ى

ج ا ج

ا ج ج

ى ا ى

ب ج ى

(١) كل الناس غير معصومين وكل الناس كائنات حية اذاً بعض الكائنات الحية غير معصوم

(٢) لا انسان نبيّ وكل الناس كائنات حية اذاً بعض الكائنات الحية ليس نبيا

وهكذا يمكن تركيب باقى الأمثلة

الشكل الرابع — يشترط فيه : أولاً — متى كانت الكبرى موجبة ، كانت الصغرى كلية . ثانياً — متى كانت الصغرى موجبة ، كانت النتيجة جزئية . ثالثاً — فى ضروب السلب تكون الكبرى عامة ، وله خمسة ضروب منتجة :

ا ا ج

ا ب ب

ج ا ج

ب ا ى

ج ب ى

غلا فلاسفة القرون الوسطى فى أمر القياس ، وجاوزوا به مكانه الى علوم الطبيعة. ولكن فلاسفة القرن السابع عشر مثل (باكون) و (ديكارت) وجماعة (البول رويال) قالوا بخطأ القياس :

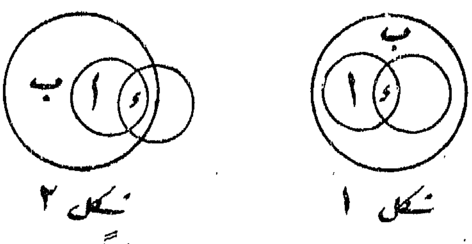
قال (باكون) : إن القياس يتركب من مقدمات ، فاذا كانت هذه المقدمات غير قاطعة كان القياس باطلاً

وقال (لوك) : إن سلامة الذوق قد تنتج صحيحاً أكثر من منطقى يتسلح بضروب القياس

أما (لايبنتز) فيقول : إن القياس المنطقى وان كان قليل الاستعمال بين الناس ـ واذا استعمل كان طويل الأذيال كثير التشويش على الأذهان ـ إلا أنهُ من أجمل توليدات الذهن البشرى وأدق مبتدعاته

نظرية (پولر) . شرح الرياضى الشهير (پولر) فى كتاب بعث به الى احدى أميرات المانيا ضروب القياس بنظرية فنية لا بأس من ايراد أمثال منها عن الشكل الثانى . قال :

اذا كان جزء من مدلول ء داخلاً فى مدلول ا كان هذا الجزء داخلاً فى مدلول ب كذلك ، لأن مدلول ا داخل كله فى مدلول ب من ذلك ينتج الشكل الثانى من أشكال القياس

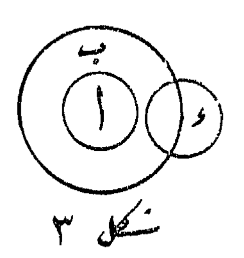


شكل ١ شكل ٢

كل ا هو ب وبعض ء هو ا اذاً بعض ء هو ب

مثال آخر :

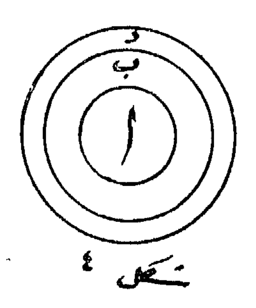
شكل ٣ : اذا كان جزء من مدلول ى خارجاً عن مدلول ب كان هذا الجزء بعينه خارجاً عن مدلول ا على التحقيق حيث كان مدلول ا داخلاً بأكمله فى مدلول ب ومنه ينتج القياس الآتى



شكل ٣

كل ا هو ب فان كان بعض ى ليس ب اذاً يكون بعض ى ليس ا

شكل ٤ : اذا كان مدلول ى يشمل كل مدلول ب فجزء من مدلول ى يقع حتماً فى مدلول ا . ومنه ينتج القياس الآتى :

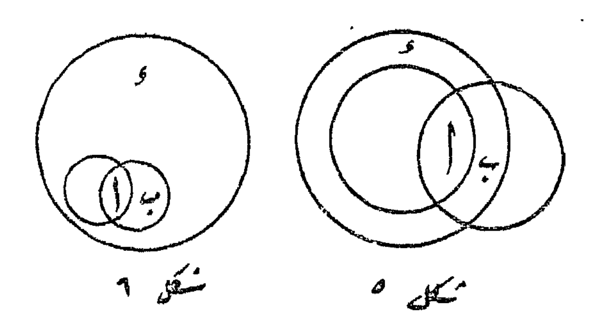


شكل ٤

اذا كان كل ا هو ب وكل ب هو ى اذاً بعض ى هو ا

مثال ثالث :

اذا كان مدلول ى يشمل فى ذاته مدلول ا يكون من المحقق أن جزءاً منهُ داخلٌ فى مدلول ب . ومنه ينتج القياس الآتى :



بعض ا هو ب . وكل ا هو ى . اذاً بعض ى هو ب — وهكذا وضع لجميع ضروب القياس دوائر على غرار الأمثلة السابقة . وهى من أبدع الطرق واكثرها وضوحاً



الباب السّابع

البرهان

طريق البرهان هو الاستنتاج ، فالانسان يستنتج ليبرهن . والبرهان : الغاية . والاستنتاج : طريقة . وكما وضع ارسطو قواعد القياس ، كذلك وضع قواعد البرهان . ولذلك سنشرحها على أسلوبه وطريقته واصطلاحه

تعريف البرهان — قال ارسطو : البرهان هو القياس العلمى — أعنى القياس الذى يوصل الى العلم والمعرفة — والمعرفة هى فهم الأشياء بعللها . واذا كانت المعرفة هى الوقوف على الأسباب والعلل ، والبرهان هو القياس المنطقى للمعرفة ، يخرج من ذلك على أن البرهان ذو مبادئ مقررة أولية واضحة الحجة أكثر من النتيجة الحاصلة من مطاق قياس منطقى

القضايا السابقة والمباشرة — مما تقدم يعلم أن البرهان يستلزم قضايا سابقة مقررة — وهذا ما حمل المناطقة على فرض اعتراض : —

(١) قالوا ان البرهان مستحيل . لأنه مستلزم لمبادئ ، وهذه المبادئ فى ذاتها محتاجة لبرهان ، وهذا البرهان مستلزم لمبادئ ، والمبادئ كذلك لبرهان ، وهكذا اصبحنا فى حلّ وترحال لا نهاية لهما . واذا وقفنا فكأننا سلمنا بمبادئ لا برهان لها

(٢) قالوا ان العلم البرهانى ممكن ، ولكن البرهان دائر متسلسل

أما الاعتراض الأول فقد خطر لأرسطو من قبل ، ثم أخذ به

(بسكال) وتشدد فيه ، على أن رد أرسطو عليه واضح لا كلف فيه فهو يقول : —

نحن نؤيد القول بأن ليس كل علم برهانيا ، وان القضايا المباشرة معلومة بلا برهان . وهذا حاصل بالضرورة ومشاهد بلا عناء ، لأنه اذا كان من الضروري معرفة المبادئ والتعريفات التي يستمد منها البرهان . وكان من الضروري أيضاً الأخذ ببعض المبادئ المباشرة ، فما ذاك الا لأن هذه المبادئ غير قابلة للبرهان . وهو ما نراه حقاً

ويظهر لأول وهلة أن أرسطو اقتصر في رده هذا على بيان الحال وضرورتها ، ولم يتعرض لاثبات صحتها . على انه بالتأمل نرى في جوابه تعريفاً قاطعاً مميزاً ، وذلك في قوله « مباشرة » فاننا اذا أخذنا ببعض المبادئ فاننا لم نأخذها لقصر مداركنا كما قال (بسكال) ولكن لأننا وقفنا عند قضايا مباشرة ، أعني بلا حد اوسط . ومثلها لا فائدة من البرهان عليها لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول لا نحتاج فيها الى حد أوسط ، مادامت هذه العلاقة موجودة من ذاتها

والحقيقة أن بسكال خلط بين استحالة البرهان بسبب خطأنا ، وامكانه بسبب طبيعة الشيء ، خذ مثلاً احدى المسلّمات التي قالها اقليدس وهي : من اية نقطة خارجة عن خط مستقيم لا يمكن أن يرسم منها غير خط متواز واحد . فهذه المسلّمة لم يتوصل الى اقامة البرهان عليها للآن ، وقد يكون ذلك لقصر الفكر الانساني . ولكن البديهيات المستمدة منها صحيحة ولم يصادف فيها مستحيل

(٢) زعم بعض الفلاسفة ان البرهان ممكن . ولكنه دائر متسلسل — أعنى يبرهن فيه على المبادئ بالنتائج ، وعلى هذه بالمبادئ — وهذا زعم فاسد لأن البرهان لا يبدأ بغير قضايا بديهية لا تحتاج إلى برهان .

القضايا الضرورية — يجب فى البرهان أن يبدأ بقضايا ضرورية

لأن كل برهان قياس منطقى ، وليس كل قياس منطقى برهاناً . فهناك نوعان من القياس ، قياس الجواز والاحتمال ، وقياس الضروة . وهذا الاخير هو القياس البرهانى دون غيره . وفى علوم الرياضة والمنطق وما بعد الطبيعة لا يستعمل إلاّ الأقيسة الدافعة . أى المؤلفة من قضايا ضرورية ، وقد تقبل فيها المبادئ المقررة عرفاً من باب التسامح ليس غير . وما هى شرائط المبادئ الضرورية ؟ ذكر ارسطو أنها ثلاث : — أولاً — أن يكون الموضوع كلياً — ثانياً — أن يكون المحمول جوهرياً — ثالثا — ان يكون المحمول ذاته كلياً مساوياً للموضوع سعة . اعنى قضية تعادلية

لأن الجزئى لا يكون ضرورياً . وكذلك العرضى . إذاً وجب أن يكون المحمول والموضوع جوهرين كليين . أعنى متعادلين . وقد عنى أرسطو بالضرورة ، الضرورة فى ذاتها ، وليست الضرورة التجريبية ، مثل قولك : كل إنسان فانٍ . فانها ضرورة واقعية ، وليست بالضرورة البديهية التى هى أساس البرهان

وقد خرّج ارسطو من المبادئ المتقدمة النتائج الآتية : —

أولاً — المقدمات الضرورية تنتج دائماً نتيجة مبرهنة

ثانياً — لا برهان بغير مقدمات ضرورية ، ولو كانت صادقة أو محتملة الصدق

ثالثاً — لا ينتج العرضي أو الزائل برهاناً ، لأن البرهان يجب أن يكون أبدياً

المبادئ الخاصة — والمبادئ المشتركة — لا يكفي أن تكون القضايا ضرورية بديهية غير قابلة للبرهان حتى تصلح أن تكون مبادئ . فان هناك نوعان من المبادئ خاصة ومشتركة

فالمبادئ الخاصة هي ما تعلقت بعلم من العلوم . والمشتركة ما تعلقت بطائفة من العلوم في آن واحد . فتعريف الخط المستقيم خاص بعلم الهندسة أما البديهيات مثل : الشيئان الماديان لشيء واحد متساويان ، فمشتركة عامة بين طائفة من العلوم . وقرر ارسطو أن المبادئ الخاصة تشمل التعريفات والمصطلحات الخاصة بكل علم ، مثل وجود الوحدة والكميات ، وكلها مبادئ خاصة بعلم العدد أو الحساب . ووجود الحركة مبدأ خاص بعلم الطبيعة وأما المبادئ المشتركة فهي البديهيات

ولذلك وضع ارسطو القاعدة الآتية : يجب أن نبرهن على كل شيء بمبادئه الخاصة . لا بمبادئ علم آخر لا يتعلق به . فلا نبرهن على شيء من علم الحساب بدليل من علم الهندسة ما لم يكن بين العلمين ارتباط كما فعل (ديكارت) حين برهن على نظريات الهندسة بعلم الجبر . لأن موضوع علم الهندسة الكميات ، وهذه يمكن الاستعاضة عنها بالرموز الجبرية

قوانين البرهان — وضع ارسطو للبرهان القوانين الآتية : —

(١) البرهان الكلى أقوى من البرهان الجزئى

(٢) البرهان الايجابى يفضل البرهان السلبي

(٣) البرهان الايجابى والسلبي يفضلان البرهان على بطلان النقيض — طريقة المحال — أى البرهنة على بطلان نقيض الشىء لاثبات وجوده

وهناك برهان تام ، وهو برهان بالعلة ، وبرهان ناقص ، وهو برهان بالمعلول

القياس الخطابى — جعل ارسطو القياس الخطابى فى مقابل القياس البرهاني . لأن هـذا الأخير يختص كما قلنا بالضروريات أى مؤلف من مقـدمات يقينية تفيد اليقين (واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الدائم) .

وأما القيـاس الخطابى فهو مؤلف من مقدمات جائزة أو مظنونة ويسمى كذلك بالدليل الخطابى وهو اسلوب الدفاع عند المحامين ، وفى الاختلافات السياسية ، وأحياناً عند الفلاسفة ، وهو اجراء الموازنة بين أدلة الثبوت ، وأدلة النفى ، والمنفعة والضرر ، أو الترغيب والترهيب ، والأسانيد التى تقـدم لجهة الايجاب تسمى أدلة ، والأسانيد التى لجهة النفى تسمى معارضات.

الباب الثامن

الاستقراء

الاستقراء : هو تتبع الجزئيات لنخرّج منها حكما عاما . فهو عكس القياس الذى هو استنتاج الخاص من العام . أما الاستقراء فهو استنتاج العام من الخاص . قلنا فى علم النفس : إن الاستقراء من عمل الذهن . ونتكلم هنا عن المسئلة المنطقية التى اثارها الاستقراء

مسئلة الاستقراء : جميع الظواهر الكونية التى عرفناها كان طريق علمنا بها التجارب الجزئية . ومع هذا فقد حكمنا بعمومية قوانينها ، ودوامها فمثلاً : قوانين سقوط الأجسام فى الفراغ ، انما جاءت من مشاهدة سقوط بعضها . وكذلك ترتيب الحيوان الى ثديى ، وغير ثديى ، ومجتر ، وغير مجتر ، والى غير ذلك ، كلها جاءت من طريق المشاهدات الجزئية ، وعليها بنيت العلوم الطبيعية ، والتاريخ الطبيعى

كيف كان الاعتماد على الاستقراء ؟ وكيف حاصل الاطمئنان الى نتائجه حتى نرى الناس فى أمن ووثوق من تلك المعلومات كأنها حقائق ثابتة ؟ كيف نفسر أن عملاً تجريبياً محضاً ليست له أدنى قيمة منطقية يكون أساساً لا لعلوم الطبيعة فقط بل ومؤدياً كذلك إلى اليقين فى الحياة العملية ؟ لا شك أن تآزر طرق الاستنتاج والاستقراء هو الموصل إلى متانة النتيجة .

ان قوة الاستقراء ترتبط تماماً بتعدد المشاهدات ، فكلما زادت وتناهت كلما قربت من اليقين . من الذى يشك فى أنه هالك يوماً ما ؟ لا أحد . لأنه من مشاهدة الملايين من الناس يموتون . استقرت حقيقة الموت فى النفوس ، وأصبحت من الأمور اليقينية

الحلّ الاسكوتلاندى — يقول أصحاب هذا المذهب ان الاستقراء مبنى على مقدمة كبرى مقدّرة تسمى بالمبدأ الاستقرائى . وهو مبدأ كلية قوانين الطبيعة ودوامها . أعنى أن مبدأ الاستقراء مبنى على حكمين ، وهما : أولاً — العالم خاضع لقوانين ثابتة . ثانياً — العالم خاضع لقوانين عامة . . . أما دوام قوانين الطبيعة فيجعل كل مشاهدة تتوالى قضية محققة . وإذا لم تكن قوانين الطبيعة عامة، فالمعرفة البشرية تكون مقصورة على الاشخاص الذين شاهدوا التجربة . ولكن هذه القوانين بعينها تجرى دائماً، والمشاهدة حاصلة من أمثالهم ، وهذا ما يجعلها حقيقة عامة

وقال مخالفوهم : ما فحوى هذه الكبرى المزعومة ؟ قوانين الطبيعة عامة ودائمة ؟ هذا معناه ان الطبيعة خاضعة لقوانين ولا تفيد شيئاً آخر (متى كانت كبرى لقياس منطقى)

وقال آخر : يريد أصحاب هذا المذهب أن يقولوا : شاهدنا بالتجربة القانون الفلانى . وكل قانون عام . إذاً هذا القانون عام . وبناء عليه يكون كذلك فى كل زمان ومكان . لأن هذا معنى قولهم : القوانين المشاهدة فى حالة بعينها تبقى هى هى فى جميع الأحوال المماثلة .

ولكن هل يكفى مجرد القول بأن الحادث الفلانى قانون ؟ وهل هذا

هو كل الاستقراء ؟ كلا ، إن المسئلة تنحصر بالتدقيق فى معرفة ما اذا كانت الامور المشاهدة قانوناً أم لا . واذا قررنا أنها قانون كان القول بانه ثابت وكلى ، تحصيل حاصل . ولا يفيد شيئاً فى تأييد نظرية الاستقراء

وكذلك لا يقدم فى المسئلة ولا يؤخر تحليل المبدأ العام لدوام القوانين الطبيعية الى مبدأين آخرين هما مبدأ العلة الفاعلية ومبدأ العلة الغائية . فان ذلك كله انما يفيد فى معرفة وجود القوانين فى الطبيعة ودوامها . ولكن لا يفيد شيئاً فى المسئلة المنطقية الموضوعة لمعرفة كيف يستنتج وجود قانون ما من بعض تجارب جزئية . كيف يمكننا أن نقول ان فعلا ما قانون ؟ فهل نقول ذلك بناء على التجربة ؟ وهى لا تفيد شيئاً غير تعدد التجارب الجزئية ؟ وكيف يستنتج من احوال عارضية قانون عاما ؟ أم بالتكرار ، وما فضل التكرار ؟ ونحن مهما كررنا التجربة عشرات ومئات لا يكون عملنا شيئاً بجانب اللانهاية . اذاً فالمذهب الاسكوتلاندى لم يزدنا بياناً عن حقيقة الاستقراء

حقيقة النظرية الاستقرائية — يتساءلون كيف ان عدداً من التجاريب يوصلنا الى قانون عام كلى لا استثناء فيه ؟ إذا جئنا مثلا بماء مغلى تحت ضغط بارو مترى ثابت مقداره ٧٦ سنتجراد ووضعنا فيه ترمومتراً وشاهدنا أن الزئبق ارتفع الى ١٠٠ درجة . نقول انه كلما كان الماء مغلى على هذه الدرجة ووضع فيه ترمومتر فانه يرتفع دائماً الى درجة ١٠٠. هذه الظاهرة حاصلة من جميع التجاريب التى عملت للآن ولازالت تحصل ايضاً ، ولكن عدد هذه التجاريب مهما كثر فانه لا يفيد بجانب اللانهاية . فهل اللانهاية

هى التى تثبت لنا ان هذه الظاهرة ثابتة فى كل زمان ومكان ؟ بالتأمل نرى ان حقيقة الاشكال ليست فى ان تستنتج من الماضى الى المستقبل — أى طول المدى — وانما الحل فى تفسير الحوادث السابقة . فالمسئلة ليست معرفة ما اذا تبعنا قانونا من القوانين نبحث هل هو ثابت لا يتغير (لان ذلك مقرر) ولكن المسئلة هى: هل الظاهرة التى شوهدت تعبر عن قانون ؟ وكذلك ليست المسئلة معرفة ما اذا كانت العلل الواحدة تنتج معلولات واحدة هذا مقرر معلوم) ولكن المراد هو معرفة ما إذا شوهدت ظاهرة من الظواهر هل هى علة والأخرى معلولة لها أم لا ؟ قررنا ان غليان الماء يحدث صعود العمود الترمومترى الى ارتفاع سميناه ١٠٠ درجة ، فاذا قررنا بناء على التجارب التى عملناها ان الغليان هو المسبب لصعود الترمومتر . كان ذلك كل المسئلة لانه اذا قررنا ان هناك قانونا بناء على التجارب التى تمت فالاستقراء تم بذلك ، وكان الاستقراء فى كل وقت ليس الا نتيجة منطقية

وفى الواقع يمكننا ان نضع قاعدة : العلل الواحدة (فى ظروف بعينها) تنتج معلومات واحدة . وهذه ليست الا صورة معكوسة من مبدأ العلّية (الذى شرحناه فى علم النفس) . اذاً غليان الماء علة، وصعود الترمومتر الى ١٠٠ درجة معلول. فيكون السبب بعينه (الغليان) ينتج دائما المعلول نفسه (الصعود) وهذا ليس الا قياس . ولكن الاستقراء كله فى المقدمة الصغرى وهى انه فى جميع المشاهدات كان الغليان علة ، والصعود معلول . وبعبارة اخرى: ان هاتين الظاهرتين كانتا مرتبطتين بقانون وهذا ما يلزم اثباته لكى يكون الاستقراء مبنياً على اساس منطقى

ولاثباته نقول — اذا فرضنا ان هذه العلاقة ليست القانون فماذا نقول ؟ اذا قلنا ان غليان الماء ليس بعلة وان صعود الترمومتر ليس بمعلول كانت العلاقة التى بينهما عارضية ، اى ظاهرية ، وليست واقعية ، أى وقع ذلك مصادفة . أو اذا قلنا : ان العلاقة بين غليان الماء وصعود الترمومتر ليست بقانون من قوانين الطبيعة ، وجب افتراض وجود أسباب أخر لا علاقة لها بغليان الماء هى التى سببت صعود الترمومتر الى ١٠٠° درجة ، واذا قلنا بوجود هذه العلاقة بينهما كان ذلك قانوناً ، واذا لم نعترف بوجود قانون الطبيعة ، وجب أن نعترف بأن المصادفات قد تأتى بعجائب الاتفاقات الثابتة . اذاً يكون صحيحاً ما ظهر لنا استحالته أولاً وهو المبدأ الاستقرائى الصحيح : كل مصادفة ثابتة لها علة محكمة معينة وهو ما نعبر عنه بالقانون .

فعقدة الاستقراء اذاً ليست فى تكرار المشاهدات الى ما لا نهاية ، ولكنها فى ستر المصادفة الحاصلة ، وتكرار المشاهدة يزيد فى قيمة تلك المصادفات

ويتألف الاستقراء من مدتين ، ويرجع الى قضيتين

الأولى هى : كل مصادفة ثابتة للظواهر لها سبب وجودى ، سواء أكان ذلك فى عِلّية احدى الظاهرتين بالنسبة للأخرى ، أم كان فى عِلّية مشتركة

والثانيـة هى : كل عِلّية وجدت فى ظروف بعينها تنتج دائماً معلولات بعينها .

وهاتان القضيتان هما من نتائج مبدأ العِلّية . فلا ضرورة اذاً فى تسميتها بالمبدأ الاستقرائى ، أو النظر الاستقرائى

الكتاب الثانى

منطق المادة او اساليب العلوم

الباب الاول

العلم واقسام العلوم

١ — **العلم** — قبل البحث فى موضوع كل علم وأسلوبه الخاص به ، نبحث فيما هو العلم على العموم ، وما هى الصفات المميزة للمعرفة العامية ، وكيف يكون التعبير العامى ، وفيمَ يكون

(ا) المعرفة الحسية [1] والمعرفة العامية [2] — العلم هو المعرفة ، غير أنه ليس كل معرفة تكون عامية . فان مشاهدة حجر يسقط مثلاً بعد انفصاله من صخرة وتدحرجه على ارض منحدرة ثم وتوفه ، إنما يؤدى ذلك الى معرفة حسية ، لا عامية . وكذلك الصوت لدى المعرفة الحسية إنما هو حساس سماعى فى قوته ورنته . والضوء والألوان إنما هى تأثير نوعى غير قابل للتحليل يقع على الشبكية . اما فى نظر العلم فالصوت عبارة عن حركة تموجية مختلفة السرعة ، والضوء من تموجات الأثير . وهكذا ، فالظواهر الحسية مع بعدها عن الحقيقة ، ليست شيئاً فى ذاتها ، وإنما هى علامات،

(١) الادراك الجزئى (٢) الادراك الـكلى

ودلائل للأشياء ، ولكنها تغير من أشكالها ، وتستر من حقيقتها ، فهى مجرد مواد تحت التفسير .

وكذلك لا نقتصر على مشاهدة الحوادث ، والخواص ، والتغييرات ، بل يلزمنا اختصارها وتفسيرها . فالعلم يرد كثيراً من الظواهر الجزئية الى قليل من العناصر البسيطة ، وتكون هى هى بذاتها . فمثلاً الضوء ، والحرارة ، والصوت ، والكهرباء ، وغيرها ، كلها فى نظر العلم ظاهرة واحدة ، وهى الحركة . وهل ترى شيئاً أكثر اختلافاً فى الظاهر من ثلاثة أمور ؟ مثل قطعة من الفحم تحترق ، وقضيب من الحديد يحمى ، وحيوان يتنفس ؟ ولكن العلم يكشف لنا وحدتها الأساسية ويرينها ظاهرة واحدة ذات ثلاثة مظاهر : وهى التأكسد . كذلك يفعل العلم بواسطة الاختصار ، والتجريد ، والتحليل ، برد المركب بسيطاً ، والكثرة الى الوحدة ، والخاص الى العام .

وليس كل ما تقدم هو العلم ، بل العلم يطلب أيضاً معرفة الشرائط الضرورية لحدوث الظواهر والتغييرات التى تحصل لها ، أى الأسباب ، حتى قيل : ان العلم هو البحث عن العلل والأسباب . ولما كان التصاق الشيء بعلته ثابتاً لا يتغير بالضرورة ، سمى قانوناً ، وكان العلم عبارة عن اكتشاف تلك القوانين .

(ب) حدود المعرفة العلمية — قلنا ان العلم من شأنه رد الحوادث المتعددة ، والجزئية ، والمركبة ، الى عدد من القوانين تضيق حلقاتها رويداً رويداً إلى أن تصير عامة . فالقانون يفسر لنا الحادثة ، بأن يفهمنا كيف

تحصل فى شرائط معينة ، وعلى أية كيفية . وكذلك يفسره لنا رده الى قانون أعم منه باعتباره جزئياً من جزئياته

ويلاحظ أن العلم لا نعرف منه الا كيف تقع الظواهر، لا لمَ تقع ؟ فمثلاً عند سقوط شعاع ضوئى على سطح ما ، يعرفنا العلم كيف يقع الشعاع وان زاوية سقوطه، تساوى زاوية انعكاسه . ولكن لم كان ذلك ؟ أو لم لا يقع على هيئة أخرى ؟ فليس ذلك فى مقدور العلم .

هذا وقد تكون القوانين المتعددة التى أظهرها العلم حتى الآن مختلفة الأصل ، أى ليست ذات أصل واحد ، وقد يكون هذا الاختلاف والتباين ظاهرياً لنقص معلوماتنا ، وقصور أدوات البحث لدينا . فقد شاهدنا — بفضل المباحث العامية — اختفاء كثير من الفروق كنا نظنها فيما مضى جوهرية ، فاذا هى فى الواقع عرضية . وما يدرينا ؟ فلعل العلم سوف يصل بنا يوماً ما الى تأييد الرأى القائل بأن « العالم حقيقة واحدة »

٣ — أقسام العلوم

اذا كانت غاية جميع العلوم واحدة ، وهى اكتشاف الروابط والعلاقات التى تبين الظواهر بعضهما بعضاً ، فانها لا تبحث فى موضوع واحد ، بل فى مواضيع مختلفه ، وذلك ما يستدعى أن يكون لكل منها مباحث خاصة ، وأسلوب خاص . لذلك يهمنا معرفة أنواع العلوم المختلفة ، أو على الأقل العلوم الأساسية منها ، التى يمكن تمييز بعضها عن بعض ، وكيفية توزيعها . ومن هنا نشأ تشعب الآراء فى تقسيم العلوم .

تقسيم ارسطو — قسم أرسطو العلوم الى ثلاث مجاميع وفقاً للغايات الثلاث لنشاط الانسان ، وهى : عرف ؛ عمل ؛ أنتج . فالعلوم النظرية هى علوم ما بعد الطبيعة ؛ والعلوم الطبيعية ، والرياضية . والعلوم العملية هى الأخلاق ، والاقتصاد ، والسياسة . والعلوم الشعرية هى : صناعة القريض ، والبيان والدليل الخطابى .

تقسيم باكون — وقسم باكون العلوم الى ثلاثة أنواع حسب القوى العقلية العاملة فى تكوينها وهى : التخيل ، والحافظة والنظر . فنسب الى التخيل صناعة القريض بأوسع معانيها ، (الفنون الجميله والعلوم الادبية) ونسب الى الحافظة التاريخ المدنى والطبيعى . ونسب الى النظر علوما ذات مواضيع ثلاثة وهى : الخالق (علم التوحيد) والطبيعة (ما بعد الطبيعة والطبيعة) والانسان (دراسة علاقات النفس والجسم علم النفس والمنطق والاخلاق)

تقسيم اغست كونت — وقسم كونت العلوم الى علوم مجردة ، وهى الباحثة عن القوانين العامة بصرف النظر عن الموجودات والكائنات التى تعمل فيها هذه القوانين . والى علوم محسوسة ، وهى الباحثة عن هذه الكائنات أو الموجودات فى تركيبها ، وكما تظهر لنا بالتجربة . والى علوم ثانوية (كالقسموغرافيا ، والجيولوجيا ، والارصاد الجوية ، والنبات ، والحيوان الى آخره) وكلها علوم مشتقة من العلوم الأولى .

تقسيم هربرت سبنسر — وتابع سبنسر اغست كونت فى تقسيمه أو ما يقرب منه وأطال فى التقسيم . وانا لنقتصر على الأقسام الأصلية وهى :

١ — العلوم المجردة Abstraites الباحثة عن محض العلاقات ، والمحددة للصور العامة ، كالمنطق ، والعلوم الرياضية

٢ — العلوم المجردة المحسوسة Abstraites-concrètes وهى التى تنظر فى الظواهر (ولذلك سميت محسوسة) ولكن بعيداً عن الكائنات التى تشاهد فيها وتميز بعضها عن بعض (ولذلك سميت مجردة) مثل الطبيعة والكيمياء .

٣ — العلوم المحسوسة Concrètes وهى التى تنظر فى جميع الكائنات من حيث تركيبها الحقيقى ، والقواعد التى تتولد من الخواص المختلفة الفعل ورد الفعل المتبادل بينهما ، مثل علم ظواهر الحياة ، وعلم النفس وعلم الاجتماع

تقسيم العلوم من حيث اسلوبها — على هذا النوع تجد أن هناك ثلاثة مجاميع : (١) العلوم الاستنتاجية الاصلية ، وهى الرياضيات (٢) العلوم الاستقرائية الاصلية ، وهى العلوم الطبيعية والكيماوية وعلم ظواهر الحياة (٣) العلوم الاستقرائية التابعة ، وهى علوم النفس والاجتماع المسماة بالعلوم الادبية

الباب الثانى

اسلوب العلوم الرياضية

(١)

موضوع هذه العلوم

(١) **فروع الرياضيات** — الرياضيات تبحث فى الكمّ والمقدار، أعنى الخاصية التى توجد فى الأشياء، والتى تكون قابلة للزيادة أو النقصان، قليلاً أو كثيراً . والمقادير على وجهين إما منفصلة، أو متصلة . فالمنفصلة كالأعداد، وهى ما كانت زيادتها أو نقصها بالجمع أو الطرح . والمتصلة كالخطوط، والسطوح، والأحجام، أى كل امتداد يتصوره العقل .

والنظر فى الكم المنفصل يكون على جملة صور : علم العدد، أو علم الحساب، وهو علم النظر فى الأعداد مباشرة . وقد يبدلون الأعداد برموز تعميماً لها، ويسمون ذلك بعلم الجبر، وهو العلم الباحث فى النّسب والمعادلات التى تكون بين الأعداد مهما تنوعت . وكذلك عند النظر فى الروابط التى تربط التغييرات المتلازمة لكميتين تكون احداهما مكررة للأخرى . ويسمون ذلك بعلم **حساب الدوالى** Calcul des fonctions وهو أعم من علم الجبر .

وعلم الهندسة ينظر فى الفضاء، أو الأشكال التى يمكن أن ترسم فى الفضاء.

وقد ظن قدماء الرياضيين أن علم الكم، المنفصل منه والمتصل، يتباينان وأن لا اتصال بينهما حتى ظهر العلامة (ديكارت) واثبت فساد هذا الزعم، واكتشف **الهندسة التحليلية** وأبان أنه يمكن استعاضة أى شكل هندسى بمعادلة، بحيث اذا تتبعنا التغييرات المختلفة للكميات فى هذه المعادلة نعرف منها تغييرات الشكل الهندسى. وكذلك لما اخترع (لايبنتز)، (نيوتن) حساب اللانهاية Calcul infini tésimal أمكن قياس الكميات المتصلة بانتخاب وحدة تكون اصغر من كل كمية معلومة، أى (متناهية فى الصغر)

(ب) **موضوع الرياضيات** — قال اغست كونت : إن موضوعها قياس المقادير، أو الكميات. وقال : إن قولنا مقياس المقادير لا يلزم أن يفهم منه مجرد مقارنته كمية بكمية أخرى مثلها مفروض أنها معلومة ومتخذة وحدة بين سائر الكميات التى من نوعها . لأنا لو قلنا ذلك لكان علم الرياضيات علماً بسيطاً، لا يستحق شهرته الفائقة، ومنافعه الجمة . فان مقياس الكميات لا يكون بواسطة مقارنتها مباشرة بكمية اخرى متخذة وحدة . فمثلاً : مقاس دائرة معلومة لا يمكن تعيينه بمقارنتها بمقاس دائرة صغيرة تكون هى قدر هذه القوى مرات محدودة . هذا ما دعا الذهن الأنسانى إلى البحث عن طريقة لتعيين الكميات بالواسطة متى تعذرت المقارنة مباشرة

والطريقة العامة المستعملة لمعرفة الكميات أو المقادير تنحصر فى ربطها بمقادير أخر ، وتكون هذه المقادير الأخر قابلة لأن تكون معينة مباشرة . وبواسطتها يمكن الوصول إلى اكتشاف الأولى بالنسبة التى توجد بين الطرفين .

على هذا يمكن تعريف العلوم الرياضية بأنها علم يبحث فيه عن مقاس الكميات بالواسطة . أى تعيين الكميات بكميات أخر بواسطة النّسب المحكمة التى توجد بينها .

غير أن هذا التعريف ليس عاماً على ما يظهر . لأن علم الحساب العالى المتعلق بالنظر فى خواص الأعداد فى ذاتها لا علاقة بينه وبين مقاس المقادير . وكذلك يوجد بجانب (هندسة الكميات) هندسة للصور والأوضاع الخاصة بالنظر فى النظام والوضع ، دون المقاس .

ولذلك اعطوا علم الرياضة فى مجموعه معنى أعم واضبط ، فقالو : إن موضوعه تعيين القوانين الخاصة بالتغييرات المتلازمة للكميات ، فكل معادلة ، أو نظرية هندسية تعبر عن قانون وضعه الذهن وصرح بامكانه . أى نسبة بين الكميات بحيث لو غيرنا مقادير بعضها امكن معرفة تغييرات مقادير الأخرى ؟ فالمعادلة

$$و^{٢} + ب^{٢} + ك = ٠$$

هذه تدل على نسبة ثابتة بين و ، ب ، ك . ويمكن التساؤل عما يكون مقدار (و) اذا كانت

$$\frac{ب^{٢}}{٤} - ك = ٠$$

فالاعداد نفسها والأشكال ليست إلا قوانين حقيقية . لأن العدد حالة خاصة معينة من قانون جمع الوحدة بعضها إلى بعض . ومحيط الدائرة عبارة عن قانون يتبعه المهندس بجعل نقطه تتحرك في مستوى مع حفظ البعد بينها وبين نقطة ثابتة . وهو عين ما نراه في الهندسة التحليلية حينما تعبر عن محيط الدائرة بالمعادلة الآتية :

$$و^{٢} + ى^{٢} = س^{٢}$$

كذا كانت الرياضة كباقي العلوم غايتها البحث عن قوانين أو نسب التغيرات المتلازمة. إنما قوانين الرياضة لاتجيء من ناحية التجربة بل وضعها الذهن مبدأ مقرراً ، فهي من اولياته .

(٢) اجزاء البرهان الرياضي

أجزاء البرهان الرياضي ثلاثة : التعريفات ، والبديهيات ، والمسلّمات ولنبحث الآن عما هي ، وعن أصل كل منها ، واهميتها في البراهين الرياضية فنقول : —

(١) — **التعريفات الرياضية** — قلنا : إن التعريفات الرياضية مصدرها قوانين وضعها الذهن . قال بعضهم : إن التعريفات الرياضية مثل سائر المعاني ، جاءتنا من ناحية التجربة . وقال بعضهم : إنها جاءت من توليدات الذهن وابتداعاته . والحقيقة أنها تولدت من الأمرين معاً . فإن مشاهدة الإنسان الأولى لفروع الشجر ، واستدارة القمر ، وتكور الخوخ ، وجذع الشجرة ، مثلا ، أوحت إليه معاني كثيرة ، كالخط المستقيم ، والدائرة ،

والكرة ، والاسطوانة ، ومحيط الدائرة إلى غير ذلك . ولكن نرى من بين الأشكال الهندسية ما لا مثيل له فى الموجودات ، بل هو من مبتدعات العقل البشرى المحض . إذاً تكون التعريفات الرياضية وليدة المشاهدات والذهن معاً

ويشترط فى التعريفات الرياضيـة التى هى قانون تكوين الأعداد والأشكال : —

١ — أن تكون مبدأ مقرراً ، أى أنها سابقة على معرفة جميع الخواص الأخر التى يمكن اكتشافها أوليات بعدُ شيئاً فشيئاً ، فمثلاً : تعريف المثلث ، وهو سطح محوط بثلاثة أضلاع ، لا يدل بادئ بدء على أن مجموع زواياه يساوى قائمتين ، بل عرف ذلك بعدُ عند البحث فى خواصه .

٢ — ان تكون كلية . أى أن تنطبق على كل نوع من مدلولها ، فلا تخشى من عقبة تبدو عند تطبيق تعريف الدائرة على أية دائرة جديدة .

٣ — ان تكون نهايته لا تتغير ، أى إذا كان للطبيعى أن يغير رأيه فى خاصة من خواص الحرارة ، أو الكهرباء ، بتقدم العلم ، أو يرى خطأ رأيه فى حيوان ، أو نبات ، لملاحظات جديدة ، فانه لا ينتظر من العلوم الرياضية ان يستجد فيها ما يغير معنى المربع أو المعين ، أو القطع الناقص أما أهمية التعريفات ، فهى أنها أساس البراهين ، والاستنتاجات الرياضية ، كما لا يخفى .

(ب) البديهيات والمسلّمات — (Axiomes et postulats) لا تستخلص البراهين الرياضية من التعريفات ، ولكنها قد تبنى على بعض

قضايا تكون لها بمثابة مبادئ . وهذه القضايا بعضها مشترك فى جميع العلوم الرياضية ، و بعضها خاص بالهندسة . فالأولى تسمى بالبديهيات ، والأخرى بالمسلمات .

١ — فأما البديهيات — فقد اختلف علماء الرياضة فى عددها «فاقليدس» جعلها اثنتى عشرة . « ولوچندر» ردها الى خمس فقط . و بين هذه البديهيات اختلافات عظيمة ترى ظاهرة عند مقارنة بعضها ببعض فمثلاً : الأولى ، والرابعة ، والخامسة ، من بديهيات « لوجيندر» هى : (الاولى) كل كميتين مساويتين لثالثة تكونان متساويتين . (الرابعة) من نقطة الى أخرى ، لا يمكن ان يرسم إلا خط مستقيم واحد . (الخامسة) كل كميتين ، أو خطين ، أو سطحين ، يكونان متساويين ، متى طبقت إحداهما على الأخرى ، فاستويا فى جميع امتدادهما .

فالأولى ذات صفة عامة ليست للبديهيتين الأخريين ، لأنها تنطبق على كل كمية مهما كانت ، عدداً ، أو شكلاً . وأما الرابعة فلا تدل الا على خاصة معينة ، لشكل معين . والخامسة تراها أعم من السابقة ، وأخص من الأولى ، لأنها لاتخص الا الأشكال الهندسية . فالأولى بديهية . والرابعة : مسلمة . والخامسة : تعريف .

إذاً تتميز البديهيات ، عن التعريفات والمسلمات . فبينما نستفيد من التعريفات (طبيعة) المبدأ ، أو (ماهيته) نستفيد من البديهيات والمسلمات (العلاقة) أو الرابطة التى بين الكميات ، فهما من نوع الدعاوى النظرية ، انما الفرق بين النوعين أن البديهيات ، والمسلمات ، فضلاً عن انهما ظاهران

بالبداهة ، ولا يحتاجان الى برهان ، فانهما لا يقبلان البرهان . والبديهيات تدل على علاقة معينة ، بين كميات غير معينة . فمثلاً غير ما تقدم من البديهيات ، توجد القضايا الآتية : الكل أعظم من الجزء — إذا أضيف إلى كميتين متساويتين ،كميات متساوية ، يكونان متساويتين دائماً . وكذلك إذا طرحنا منهما كمية واحدة . وإذا أضفنا إلى كميتين غير متساويتين كميات متساوية يكونان غير متساويتين .

وبداهة البديهيات ، وكونها صحيحية بالضرورة ، آتية من كونها تطبيقات مباشرة لمبدأ الذاتية ، من حيث اتحادها فى الكمّ لا فى الذاتية .

٢ — وأما المسلمات — فهى كالبديهيات من حيث انها شبه دعاوى نظرية ، ومن حيث كونها لا تقبل البرهان. وتختلف عن البديهيات بكونها تدل على علاقة معينة بين كميات معينة .

فمثلاً (مسلمة اقليدس) لا يمكن أن يرسم من نقطة خارجة عن خط مستقيم إلا خط متواز واحد . والمسلمات إذا أنكرت فلا يقع تناقض ما ، بخلاف البديهيات ، فإنها قائمة بذاتها ، وعلى ضرورات منطقية مطلقة .

أنى تأتى المسلمات ؟ وما هو نوع الضرورة فيها ؟ ليست المسلمات من قوانين الفكر الضرورية ، وليست هى على ما يظهر من نتائج التجربة ، وإنما هى من الشرائط العامة لتمثل الفضاء الذى تعيش فيه . وكما قال (كنت) فى نظريته : انها من ضروريات تخيلنا . فالفضاء الذى نتخيله ، وتدرك الأجسام فيه ، وتتحرك داخله ، هو حتماً فضاء ذو ثلاثة أبعاد عندنا ، كلما أردنا تخيل هذا الفضاء ، وهذه الأشكال الهندسية .

٣ — صور البرهان المختلفة

التحليل والتركيب — يجرى البرهان الرياضى منذ العهد الأول على طريقتين، وهما : البرهان التحليلى ، والبرهان التركيبي . قرر « اقليدس » و « بابوس » أن التحليل ينحصر فى افتراض الدعوى المراد إثباتها صحيحة ، واستنتاج النتيجة منها ، ثم قبولها صحيحة ، إذا اعترف بهذه النتيجة صحيحة. وبالعكس فى التركيب ، يبدأ بدعوى تثبت صحتها من قبل ، ثم يستنتج منها الدعوى المراد إثباتها كنتيجة للقياس . هكذا كان أسلوب البرهان مزدوجاً عند مهندسى اليونان . فالحقيقة (ب) يمكن اثباتها بأمرين ، إما أن تكون مبدأ لنتيجة صحيحة (د) أو تكون نتيجة لمبدأ صحيح (ا) .

ومع هذا فان القدماء لم يفرقوا بين الطريقتين ، لأنهم فى التحليل كانوا يدخلون التركيب أو يقدرونه حاصلاً من نفسه على الأقل . وفى الحقيقة أن التركيب عبارة عن (إثبات مخالف) (Contre épreuves) من الضرورى الأخذ به ، لأن طريقة التحليل على ما فهمنا لا تنتج حتماً ، إذ أن صحة النتيجة (د) لا تثبت ضرورة صحة المبدأ (ب) لأن القضايا الكاذبة قد تنتج قضايا صحيحة كما تقدم ولذلك قرر (لايبنتز) أن القضايا يجب أن تكون متعادلة ، أعنى أن البرهان التركيبي ينعكس صحيحاً بالتحليل ، وبالاختصار لا يكون التحليل مضموناً إلا إذا كانت النتيجة التى وصلنا إليها تصح أن تكون بذاتها مبدأ للحصول على الدعوى (ب) وبعبارة أخرى إذا كانت علاقة الدعوى بالنتيجة قابلة للعكس . فإذا بدأنا من (د) المعترف بصحتها فاهتدينا إلى (ب) كنتيجة لها كانت الدعوى (ب) صادقة

بالضرورة ، لأنه إذا كانت القضايا المكذوبة قد تنتج قضايا صادقة . فان القضايا الصادقة لا تنتج إلا صادقة .

خرجنا من ذلك بأن للتحليل معنى مخالفاً ، وسيراً مغايراً ، لسير الطبيعة : فان طريقة التحليل تذهب من المجهول ، أو المعلول ، أو النتيجة ، إلى المعلوم ، أو العلة ، أو المبدأ . أى سيراً عكسياً يخالف النظام الطبيعى للأشياء ، فان العلة ، والمبدأ ، يسبقان المعلول ، والنتيجة ، ولذلك يسمونه (بالحل العكسى) .

أما التركيب فعلى العكس من ذلك فانه يذهب من المعلوم إلى المجهول . أى يرتكز من أول وهلة على المبدأ ، أو العلة ، ليستنتج النتيجة ، أو المعلول فهى الطريقة التدريجية التى تتفق مع السير الطبيعى .

وبناء عليه ، يكون التحليل منحصراً فى الذهاب من الدعوى المراد إثباتها ، والمسألة المراد حلها ، الى حقيقة بديهية ، أو سبق إثباتها ، أو رد المسألة إلى مسألة أبسط منها ، أوسبق حلها ، أو بعبارة أخرى يذهب من المجهول فيلصقه بالعلوم . فمثلاً . لاثبات الدعوى (ب) بدلاً من النزول من (ب) الى النتيجة (د) تصعد من (ب) الى المبدأ (د) وهكذا بدلاً من استخراج نتيجة من الدعوى المراد اثباتها ، تجتهد فى استخراج هذه الدعوى كنتيجة من دعوى سبق إثباتها . وفى هذه الحالة يكون التحليل كافياً متى نجح فى طريقته . ومما لاشك فيه أن كل دعوى تثبت بطريق التحليل ، يمكن اثباتها بطريق التركيب ، ان جرينا على عكس طريقة التحليل ، فهى طريقة تحقيق نافعة ، ولكنها ليست لازمة

ومع ذلك هل طريقة التحليل هذه فيها مزايا طريقة الأقدمين ؟

قرر (دوهامل) Duhamel أن من المناسب غالباً استخراج نتيجة من دعوى معلومة ، لا إيجاد دعوى تكون هي النتيجة . وبالفعل لا يزال الرياضيون يطبقون فى الغالب طريقة القدماء فى التحليل ، ولكن يجب ان تكون القضايا متعادلة . وبهذا الاحتراس تصبح طريقة التركيب لا فائدة منها . لأن الرياضى لا يذهب إلى التحليل إلاّ نتيجة قابلة للعكس مباشرة ، ولا يكون القياس (إذا كانت (ب) صحيحة كانت (د) صحيحة) مفيداً إلاّ إذا أمكن القول هكذا : (د) صحيحة اذاً (ب) صحيحة

وعلى كل حال فان طريقة التحليل مهما كانت ، فانها تفضل طريقة التركيب ، لأن نقطة البدأ فى حالتيها محكمة

وهناك طريقة أخرى لقدماء الرياضيين ، تسمى طريقة (المجال) الغرض منها كما تقدم اثبات بطلان الشيء ليتبع ذلك إثبات وجوده. وللعلماء على هذه الطريقة ردود ، لأنها فى نظرهم تحصر الذهن اكثر مما تنيره .

العلوم الرياضية والواقع

يعتبر العلماء ان العلوم الرياضية هى العلوم بالمعنى الصحيح ويسمونها بالعلوم المحكمة Sciences Exactes لأنها تعطى الذهن يقيناً مطلقاً . وقد حاول العلامة (ديكارت) أن يقيم على منوالها علماً كليا يصل به إلى حل المسائل الخاصة بجميع المحسوسات حلاً وثيقا . وكذلك يأمل أصحاب (اغست كونت) أن تصل العلوم الواقعية من هذا الغرض شيئاً فشيئاً ،

فإن بالعلوم الرياضية ينتقل الذهن من حقائق ضرورية إلى حقائق ضرورية . فهو يعرج متسلقاً حلقات من القضايا مرتبطة بعضها ببعض أشد ارتباط، ولكن اذا كانت هذه العلوم يقينية، فما ذاك الا لكونها تعمل فى عالم المجردات المحض . عالم المعانى التى يولدها الذهن ليس غير . وانها لتتباعد كل التباعد عن الإدراك الحسى وتمعن فى التجرد حتى لتستعيض الأشغال والأعداد برموز . وهذا ما يدعو الى القول . بأن الحقيقة المستفادة من العلوم الرياضية ستبقى صورية محضة، ولا تعتبر حتما الا بشرط تجردها عن صفة الواقع . ويظهر أن ما حلم به (ديكارت) كان مقضياً عليه ، ما دامت هذه العلوم حبساً على المجردات ، فلا تنتقل إلى عالم الأشياء المحسوسة .



الباب الثالث

الاسلوب التجريبى — العلوم الطبيعية

إن الغرض من علوم الطبيعة ، هو معرفة الظواهر والموجودات ، وعلى الأخص القوانين ، المتسلطة عليها . غير أن هذه العلوم مختلفة المواضيع فتكون حتماً مختلفة القوانين ، فمثلاً علم الطبيعة يبحث فى الخواص العامة المشتركة بين جميع الأجسام ، على جهة التجريد ، بقطع النظر عن طبيعة هذه الأجسام . فهو يبحث لايجاد روابط محكمة بين هذه الظواهر فى تغيراتها من حيث الكمّ . كذلك الكيمياء أوجدت قوانين من حيث الكم لأنها فى التفاعلات التى تفحصها تعنى بالأوزان ، والأحجام ، ودرجة الحرارة . وظاهر أن هذه الخواص أقل فى عموميتها كثيراً ، عن الخواص التى تبحث فيها الطبيعة ، فان علم الكيمياء يبحث فى الأجسام فرادى لتعيين الخواص المميزة لها بعضها عن بعض . فهى خواص مقررة من حيث الكيف ، اكثر منها من حيث الكم . فالكيمياء الى ناحية المحسوس اكثر من علم الطبيعة . وكذلك علم ظواهر الأحياء يبحث فى خواص وظواهر هى الى جهة التخصيص والتركيب أشد الخواص والظواهر الكيماوية ، كما سيجىء . فأقسام علوم الطبيعة يمكننا تعيينها من حيث الأسلوب إلى علوم طبيعية كيماوية ، وعلوم الظواهر الحيوية

(١)

الأطوار المختلفة للأسلوب التجريبي — من البين الجلي أن الظواهر في هذا الكون لا تظهر على نوع واحد بل على أنواع شتى، وحالات متغيرة، ليس لها قيمة واحدة في المشاهدة والملاحظة . فمنها العرضي الزائل المتغير ومنها الجوهري الثابت الدائم . وعلى هذا الأخير يدور محور البحث عند الطبيعيين .

كيف تكتشف النظريات العامية؟ تكتشف النظريات العامية بثلاثة أمور: المشاهدة — الفرض — التحقيق . فمثلاً شاهد عمال المياه بمدينة فلورنسا أن الماء لا يرتفع في الطامبات إلا على ارتفاع ٣٢ قدماً فأوحى ذلك الى (ترشلي) ومن بعده « بسكال » فكرة صحيحة ، وهي أن الماء يرتفع في جسم الطامبة عند تفريغه بسبب الضغط الجوي الحاصل على سطح الماء المكشوف . ثم اجرى كل منهما تجاريبه لتحقيق هذا الحدس الصادق . فالمشاهدة وقعت أولاً فلما وصل نبأها الى العلماء فرضوا لها فرضاً بمحض التفكير السليم ، ثم اجروا من التجارب ما أثبت لهم صحة الفكرة . فالنقطتان الأصليتان هما تكوين الفرض وتحقيقه .

(٢)

الفرض — قال (كاود برنار) «لا توجد قواعد مقررة تولد في المخ عند المشاهدة فكرة محكمة ، منتجة ، تقوم مقام الحدس في ذهن المجرب فتهديه إلى بحث خصيب ، إنما غاية الأسلوب الاهتداء إلى طريقة إثبات

الفرض المفروض إما وجود فكرة سابقة ، أو فرض ، فمن ضروريات البحث التجريبي ، وإلا كان البحث عقيماً وقد يضل الباحث فى إبحاثه فلا يصل الى شيء ما . ويجب أن يكون هذا الفرض مطابقاً للقواعد العلمية المبنية على الضرورة ، والبساطة ، لأن الطبيعة تسير فى عملها من أقرب الطرق وأبسطها . أما وجه الضرورة فلكيلا يكون للفرض تفسير آخر قد يكون أصح من الأول ، وأن يكون الفرض معقولاً ليس مبنياً على أسباب وهمية ، أو خفية ، أو اعتقادية ، بل يجب أن تكون الأسباب علمية واقعية

(٣)

الفحص العلمى — هو حجر الزاوية فى جميع العلوم التجريبية ، كما قال (كلود برنار) وله طريقتان : الملاحظة ، والتجربة .

١ — الملاحظة — لاحظ الشيء : لفت إليه ذهنه . ولاحظ الظواهر انتبه إلى تولدها ، ليتعرفها جيداً ، ويستنبط قوانينها . والحواس هى الآلات المباشرة للملاحظة فى علوم الطبيعة بشرط أن تكون سليمة فى ادراكها ، دقيقة فى تقديراتها . ولما كانت سلامة الحواس مشكوكاً فيها مستراباً فى صحتها ، اخترع العلماء الآلات الصناعية كالنظارات المعظمة ، وآلات السمع والوزن . مثل ، التلسكوب ، والمكروسكوب ، والموازين الحساسة ، والكرونومتر وكآلات تسجيل الأصوات ، والحركات ، والتفاعلات ، ليستفسرها بعد العلماء والمجربين مثل الكارديوغراف ، (آلة تسجيل ضربات القلب) والسيستوغراف ، (آلة قياس الزلازل) وجهاز موران

(آلة حساب سقوط الأجسام) والألواح الفوتوغرافية ، (التصوير الشمسى) وعدد عديد من الآلات التى اخترعت لضبط التجارب ، وعمليات الاختبار

ويجب فى الملاحظة مراعاة شروط ثلاثة : —

(أولاً) يجب أن تكون الملاحظة كاملة — بمعنى ملاحظة الروابط الأصلية ، لا الغرضية بين الظواهر ، وبعضها بعضاً ، ملاحظة انتباه ، وصبر ، ومعرفة عملية ، صادرة من اختصاصى فى العلم الذى هو موضوع البحث والتجارب . فلا تقبل ملاحظة عالم من علماء النفس ، فى تجارب كيماوية أو مباحث فلكية . كما لا يخفى .

(ثانياً) أن تكون مضبوطة — أعنى ملاحظة الظواهر كما تقع وتحصل بلا زيادة ، ولا نقص ، ولا تعديل .

(ثالثاً) أن تكون محكمة — ومعنى الاحكام تحديد الكم ، أو القياس ، كما فعل (لافوازيه) فى أوزان المقادير وتحديد زمن التفاعلات الكيماوية

(رابعاً) أن تكون على قاعدة — وليست من عمل المصادفات الكثيرة الوقوع فى مشاهدات الظواهر الطبيعية . بل يسير العالم فى ابحاثه على قواعد العلم الحاصل بشأنه البحث والاختبار . فشتان بين النظر الوجهى (Empirisme) والنظر العلمى

٢ — التجارب — عرفنا أن الملاحظة هى انتظار العالم تولد الظواهر لمراقبتها . اما التجارب فهى توليد الظواهر ، لدرسها ، واستفسارها ، لتعرف عللها ، ونتائجها . وجميع العلوم العصرية مدينة لطريقة التجارب ، وكفى بالتجارب الكيماوية ، والطبيعية ، وغيرها ، شاهداً ودليلاً .

قواعد التجارب — للتجارب قواعد محدودة ، بل لها قواعد شتى تختلف باختلاف طبيعة المسائل المبحوث فيها ، والأسلوب الخاص للنظر التجريبي كما سيجيء وانما نذكر هنا باختصار الطرق التى قررها الشهير « باكون » وهى :

١ — وجوب تكرار التجربة الواحدة غير مرة ، فى الظروف المختلفة والأوساط المختلفة على قدر الطاقة .

٢ — الذهاب بالتجربة إلى أقصى الجهد . فقد أثبت (رينولت) بواسطة درجات الضغط العالية أن قانون (مريوط) قانون تقريبي ومحدود

٣ — اطالة التجربة بقدر مايمكن لأنه ثبت أن بعض النتائج لاتظهر إلا مع الزمن ، فلو تعجل المجرب لأخطأ فى حكمه على تجربته

٤ — عمل التجربة طرداً وعكساً . أعنى إبدال التحليل بالتركيب والتركيب بالتحليل وهكذا .

٥ — العناية بمصادفات التجارب — أعنى إذا صادفه فى تجاربه ظواهر غريبة عليه الانتباه لها ، والبحث فيها ، ربما أهدته الى اكتشاف جديد .

فالحوادث التى يجمعها العالم بواسطة الملاحظة والتجارب كلها مواد صالحة للنظر التجريبي الذى يفسرها لنا ، ويستخرج منها قوانينها . وهذا مايسمي بالاكتشافات العامية

(٤)

التفسيرات العلمية — اكتشاف القوانين

غاية العلم اكتشاف النواميس الطبيعية، والروابط الموجودة بين الظواهر بالضرورة. وذلك على المذهب القائل بتقييد الحوادث، من طريق استقرائها وتتبعها لاستنباط قوانينها بالنظر الفكري، فمثلاً: اذا لاحظنا أن كرة من النحاس مرت من حلقة من العاج بالأمس ثم شاهدنا اليوم غير ما لاحظنا بالأمس فلا نشك في أن هذه الظاهرة مما يلفت النظر ويدعو الى معرفة العلة. فمتى قيست الحلقة ووجد قطرها لم يتغير عرفنا ان الكرة النحاسية تمددت، فما علة هذا التمدد؟ واذا فرضنا اننا بعد جملة تجارب ومباحث عرفنا ان الظاهرة المبحوث عنها انما هي ازدياد في حرارة الطقس، حق لنا القول بأنه في جميع أحوال المشاهدة كان ارتفاع درجة حرارة الطقس، وزيادة حجم الكرة مرتبطين برابطة التلازم

وهل يحق لنا بعد ذلك تعميم هذه النظرية على جميع الاحوال المشابهة لذلك؟ أما الشق الاول فيسمى (بتحديد القوانين التلازمية) وهذا من عمل العالم الذي يقصر جهده على إيجاد القوانين الكلية. وأما (تعميم تلك القوانين) فيخص الفيلسوف. ومن هنا نشأت مسألة (أساس الاستقراء) وسنحصر بحثنا في أمرين: الاول. المسألة العامية للاستقراء، أي قيمته في نظر العلم. والثاني: المسألة الفلسفية للاستقراء، أي قيمته في في نظر الفلسفة.

(٥)

البحث عن العلة

اكتشاف العلة — ان الغرض الأول للعلوم الطبيعية ، هو اكتشاف علة الأشياء . وليس معنى العلة فى الفلسفة الواقعية أنها قوة موجدة تخلق الأشياء وخارجة عن عالم الظواهر ؛ كلا . فان معرفة وجود مثل هذه القوى أو عدم وجودها ، وكيف يجب أن نتصور العالم بازائها . كل ذلك من خصائص علم ما بعد الطبيعة. فأما العلم فلا يتعرف مثل هذه المسائل ، أو علة أى شيء حادث آخر ، ولكنه يرتبط مع الحادث الأول برباط ثابت محدود فاذا قلنا : إن الظاهرة (ا) هى علة الظاهرة (ب) كان معنى ذلك : إن وجود (ا) ضرورى وكاف أيضاً لوجود (ب) اى من جهة أن هذا لايمكن أن يوجد بغير ذاك . ومن جهة اخرى انه يكفى وجود (ا) حتى تظهر (ب) كذلك

وبالاختصار : فالعلة فى الفلسفة الواقعية هى « الشرط اللازم الكافى لوجود الشيء » أما القول (لم يكون الحادث «ب» مرتبطاً بالحادث « ا » ؟ أوما هوسبب تعلق الظاهرتين بعضهما ببعض؟) فليس من حدود العلم . والعلم لا يهمه البحث فى غير تقرير امكان وجود هذه الرابطة

قد يرى لأول وهلة أن اكتشاف العلة أمر هين يسير على العالم الباحث ولكن الحقيقة تخالف ذلك نظراً لطبيعة ذهننا ، وتكوين الأشياء . ولوكانت حواسنا ذات قوة صادقة تصور لنا الاشياء بحقيقتها لما كان هناك تعب ،

ولا نصب . ولكن كما قال « هيوم » : إن الحواس تجعلنا نشعر بما يجرى حولنا من الظواهر ، غير أنها لا تعطينا معلومات صادقة صريحة فى علة تأثير الظواهر بعضها فى بعض . على أن الظواهر لا تبدو فرادى ، بل جماعات مختلطة مشتبكة ، فيتعذر العثور على العلة الوحيدة للظاهرة الواحدة ، إلا بعد فرزها ونقدها ، وابعاد العرضى منها ، واستبقاء الجوهرى . ولا يخفى ما فى ذلك من مشقة .

طريقة فرنسوا (باكون) — يقول باكون : إن الأشياء مركبة من خواص ، أى طبائع ، وكل شىء له قانون تركيب خاص به ، أى صورة يوجد عليها . ومهمة العلم — قبل كل شىء — هى البحث عن هذه الصور . وهذا إعلان من ذلك الفيلسوف بأن هذه الصور لا تكون موضوعا للمعرفة الحدسية ، لان العقل البشرى لا يتناولها مباشرة . وإن عمل الذهن الإنسانى ينحصر فى تحديد الصور المضبوطة بواسطة حذف الصور الباطلة ، معتبراً أن بين الطبيعة والصورة رابطة تلازمية ، وانهما متلازمان وجوداً وعدماً ويتغيران بنسبة واحدة أيضاً .

جداول (باكون) — يرى هذا الفيلسوف أنه عند عمل الملاحظة والتجارب تحرر جداول ثلاثة

الأول . يشمل الأحوال التى تتولد فيها الظاهرة التى هى موضوع البحث ، ولو كانت فى مواد مختلفة

الثانى . يشمل الاحوال التى لا تتولد فيها الظاهرة ، ولو وجدت من من بينها جميع الظروف التى تصحبها بوجه عام .

الثالث . يشمل الظروف التي تزيد او تنقص مع الظاهرة ، وبالكيفية نفسها ، سواء كان ذلك فى موضوع واحد ، أو فى مواضيع مختلفة .

فمثلاً — يشاهد أن معدنا يتمدد إذا تعرض لتأثير ينبوع حرارة ، وأن التمدد يزيد أو ينقص أو ينعدم ، حسب تطور الحرارة بين الزيادة أو النقص أو العدم . نستنتج من ذلك أن هناك ارتباطاً تلازمياً بين الحرارة وتمدد هذا المعدن .

وقد يكتفى بجدول واحد من الثلاثة ، فى بعض الأحوال . فمثلاً : تقرير أن ظواهر المد والجزر تتعلق بجذب القمر ، يكتفى فيه بملاحظة التغيرات المتقابلة لهاتين الظاهرتين . ومتى استبعدنا — بواسطة النتائج الصحيحة — كل ما ليس يشترط فى وجود الظاهرة التى هى موضوع البحث ، كان الأمل عظيما فى تلاشى القوانين الباطلة الوهمية ، وحينئذ تستقر الحقيقة فى قاع البودقة . ومن الحق أن يقال أن (باكون) قد وصل بهذا الى روح الاسلوب العلمى ، فقد خالف أرسطو الذى يقول : إن « الماهيات » أى قوانين الاشياء تدرك بالحدس مباشرة . كما خالف أصحاب الكيمياء القديمة الذين كانوا يطيرون لظواهر الموافقات التى كانت تبدوا لهم بالاستقراء البسيط . وإنما أراد (باكون) بطريقته تعدد الأحوال ، لأنه يراها الطريقة المثلى لاستخراج العلة الحقيقية . ورماه مخالفوه بطول الطريقة وبعد تأكدها

اسلوب (استيوارت ميل) — اشتغل هذا الفيلسوف فى بسط طريقة

(باكون) فابتكر فيها ثلاثة طرق ، وهى : التوافق ، والتخالف ، والتغيرات المتقارنة ، والتصفية .

طريقـة التوافق — لنفرض أننا وجدنا الظاهرة (و) تنجت من الظروف ا ب جـ د ، ثم بحثنا عن الأحوال الأخر المختلفة التى تنتج (و) أيضاً فاذا هى ما يأتى : —

(١)	ا	ب	جـ	د	. . . . و
(٢)	ا	ب	جـ		. . . . و
(٣)	ا	د	جـ		. . . . و
(٤)	ا	ب	د		. . . . و

ثم قلنا إنه كلما كان المقدم معدوماً ، والتالى موجوداً ، كان ذلك المقدم ليس بشرط لوجود هذا التالى ، إذاً تكون (د) المحذوفة من التجربة (٢) و (ب) المحذوفة من التجربة (٣) و (جـ) المحذوفة من التجربة (٤) يجب حذفها جميعها ويبقى المقدم (ا) اللازم للتجارب الأربع هو علة الظاهرة التى هى موضوع البحث

فمثلاً : عند البحث عن علة الصوت نقول : إن هذه الظاهرة تقع فى أحوال مختلفة بالضرب على قطعة نحاس ، أو طبلة ، أو بالنفخ فى بوق ، كل هذه الأحوال تجتمع فى شىء واحد ، هو تموج جسم رنان فى الهواء حتى يصل إلى حاسة السمع . فاذا حذفنا جميع الأحوال الأخر غير المشتركة بين هذه الظواهر المختلفة ، يبقى لدينا شىء واحد ، أو تقدم ثابت هو (التموج) ، وهو العلة المبحوث عنها

طريقة التباين — لنفرض اننا وجدنا علة الظاهرة (و) تنجت من الظروف ا ب جـ د كما فى التجربة (١) ثم بحثنا عن حالة أخرى مماثلة للسابقة بقدر الإمكان ، ولا تختلف عنها إلا بعدم وجود التالى ، ومقدم معاً فمثلاً وجدنا أن (و) لا تنتج من الظروف ب جـ د حينئذ لنا أن نقول :

كل مقدم موجود ، فى حين أن التالى معدوم ، فلا يكون هذا المقدم إذاً هو العلة الكافية للتالى

(١) تجربة ا ب جـ د . . . . و

(٢) « ب جـ د . . . .

(٣) « ا ب جـ د . . . . و

مثلاً فى التجربة (٢) المقدم ب جـ د موجود ولكن (و) معدومة إذاً يجب حذف هذا المقدم من صف العلة ، واذا كان المقدم ب جـ د ليس بعلة فى التجربة (٢) فكيف يكون علة فى التجربة (١) ؟ فاذا حذفنا الزائد فى التجربتين فلا يكون غير المقدم (ا) الذى يمكن اعتباره علة التالى(و)

طريقة التغيرات المتقارنة — لنفرض إننا إذا وجدنا علة الظاهرة (و) ناتجة من الظروف ا ب جـ د ، ثم بحثنا عن تغيرات متقارنة بين التالى والمقدم ، أعنى عن أحوال يوجد فيهما مقدم يتغير مع التالى بنسبة واحدة

لنفرض أننا شاهدنا أن اَ ب جـ د ينتج وَ ، وكذا اً ب جـ د تنتج وً . . . .

ا ب جـ د . . . و

اَ ب جـ د . . . وَ

اً ب جـ د . . . وً

يكون التدليل هكذا : — كل مقدم لا يتغير لا يكون شرطاً لازماً وكافياً لتالٍ يتغير ، والمقدم ب د ج لا يتغير ، مع أن (و) تتغير ، إذاً يجب حذفه ويكون (ا) هو علة الظاهرة

وللتحقق من الضغط الجوى . فرض (بسكال) أنه إذا ارتفع إلى مناسيب مختلفة فعمود السائل يجب أن يصل إلى مناسيب مختلفة أيضاً ، فينزل بقدر ما يرتفع ، ويرتفع بقدر ما ينزل ، وهو ما يشاهد فعلاً

طريقة التصفية — لنفرض اننا وجدنا علة الظاهرة (و) ناتجة من الظروف ا ب ج د ، فاذا كان بمقتضى إحدى الطرق السابقة ب هى علة هـ و ج علة ل و د علة ى ، كان التدليل هكذا : —

ا ب ج د	. . . . . و
ب	. . . . هـ
ج	. . . . ل
د	. . . . ى

العلل الواحدة تنتج معلولات واحدة دائماً ، فيستحيل أن واحداً من المقدمات ب ج د ، ومعلول كل منها معلوم من قبل ، يكون علة (و) وعليهِ يكون التالى الصافى (و) معلول المقدم الصافى (ا)

لاحظ العلاّمة (لوفريه) اضطراباً فى سير السيار (أورانوس) فتبين انه لم يكن من تأثير الشمس ، ولا السيارات الأخر ، وقال : إنه من فعل كوكب آخر ، وحسب موضعه من السماء فاكتشف السيار (نبتون)

هذه الأساليب الأربعة ، المشهورة بأساليب الاستقراء ، أو النظر الاستقرائى عند العلماء ، لا تزال موضع الشكوك : فليس للقوانين الطبيعية ما للقوانين الرياضية من اليقين . لأنها لم تكن مقدرة مقدماً كما فى الرياضيات ، وإنما استفادها العلماء من التجارب . وليس لدينا أدلة قاطعة على مطابقتها للواقع . نعم قد يصادفها النجاح ، وخصوصاً من وجهة العمل . ولكنها نظرياً لا تخلو من الشك

الباب الرابع

اسلوب علم الحياة – أقسام الكائنات

علمنا أن الأسلوب التجريبي قد نجح نجاحاً خاصاً ، فيما يتعلق بالمادة فهل هو ناجح كذلك ، فيما يخص الحياة ؟ وهل علم ظواهر الحياة يختلف عن علمي الطبيعة والكيمياء ؟ مضت الدهور وهم يقولون : إن القوى الحيوية مختلفة تمام الاختلاف عن القوى الطبيعية الكيماوية ، حتى أن الدكتور بيشات (Bichat) وضع مقابلة بين النوعين دامت زمناً إلى أن جاء العلامة (كلود برنار) (Claud Bernard) فهدمها وقرر أن كل ظاهرة حيوية لاتخرج فى الحقيقة عن كونها حادثا طبيعياً كيماوياً . غير أن هذا الفسيلوجى الكبير قرر أن للمادة الحية خواص نوعية. مثل التعضون — أعنى ملاءمة الأجزاء المختلفة للكل — والتطور — أعنى الرقى مع الزمن — والتغذية اللازمة لهذا التطور ، والهرم ، والموت ، وقوة التوالد وأنه توجد « فكرة مدبرة » تتولى تنظيم الكائن الحى .

وعلم الحياة علم أصلى ، يشمل التشريح ، أو دراسة الاعضاء ، والفسيولوجية أو دراسة وظائف الأعضاء ، وتقسيم الكائنات ، أو توزيعها الى طوائف ، كل طائفة تشمل نوعاً واحداً كما سيجيء

وأسلوب التشريح ، الملاحظة بمساعدة الآلات الصناعية المعدة لذلك

غير أن كثيراً ما يحتاج العلماء إلى التجربة فى توليد الظواهر الفسيلوجية للتحقق والتثبت .

وأما أسلوب الفسيلوجية ، فالتجربة للتحقق من وظيفة العضو ، بتعريضه للمؤثرات الخارجية على نحو ما تقدم

وأهم موضوعات علم الحياة ، تقسيم الكائنات العديدة الموجودة فى الكون ، تسهيلاً لحصرها ، ودراستها . وقداشتغل الطبيعيون بها اشتغالاً غاية فى الاستقراء والتتبع ، حتى لا يكاد يكون الجزم بضبطها ودقتها غير بعيد عن الحقيقة .

والتقسيم نوعان : وضعى ، وطبيعى

أما التقسيم الوضعى ، فلا يمكن تقريره الا فى الأشياء المحصورة التى تحصى وتعد ، فيوضع لها نظام خاص تسهيلاً للاستدلال عليها عند البحث والتنقيب . وأما اذا كانت مما لايحصى ولا يعد كالكائنات الحيةالموجودة على ظهر البسيطة ، فهذه لا يفيد العلم فيها غير التقسيم الطبيعى ، المبنى على وضعها طوائف طوائف ، وصنوفاً صنوفاً ، حسب اتحادها واختلافها فى الأوصاف والخواص الطبيعيـة التى فطرت عليها ، وتميزت بها ، تلك المخلوقات بين أضرابها ، سواء اكانت هذه المميزات ظاهرية أو أصلية ، جوهرية فى الأنواع بواسطة ملاحظتها ، ملاحظة دقيقة ، بصبر وعناية ، ولا تخفى صعوبة ذلك

ولا يزال غرض العلماء من تقسيم الكائنات إلى أقسام طبيعية ، فى

حيز الأمانى . وقد يمتنع ذلك على جهد البشر . وستبقى هذه التقاسيم وقعية فى حقيقتها إلى حين

من المسلّمات فى علوم الظواهر الحيوية ، أن الكائنات الحية قابلة لتقسيمها إلى أقسام قليلة العدد ، تتدرج من الكثرة إلى القلة شيئاً فشيئاً مثل : جنس ، ونوع ، وفصيلة ، وطائفة ، وفرقة ، وفرع ، وعشيرة

ويقول (أجاسيه) أن هذه الأقسام تتناسب مع قاعدة المعانى التى شاءت القدرة الآلهية أن تنشىء الكائنات على مثالها ، وإن العقل البشرى يسعى إلى تفصيل تلك المعانى

ويقول كوفيه (Cuvier) إن التقسيم الطبيعى يبنى على مبدئين . وهما : التماثل ، والتبعية فى الصفات . فقد تجتمع بعض الصفات متلازمة لأنها ضرورية لوجود الكائن ونموه ، وهذه هى الصفات المتماثلة ، مثل الحيوانات أكلة اللحوم ، والحيوانات المجترة . غير أن هذه الصفات المتماثلة ، تتعلق بصفات جنس آخر ، أعم من ذلك ، وبدونها لا يمكن أن يتحقق وجودها « أعنى صفات شاملة » ، مثل الصفات التى يتألف منها جنس الحيوانات الثدييه يكون صفات شامله بالنسبة للصفات التى تكون للحيوانات آكلة اللحوم ، أو المجترة . لأن كل حيوان لا يكون من الحيوانات الثديية لا يكون من هذين النوعين

بذلك تكون قاعدة (كوفييه) لا تختلف عن قاعدة (أجاسيه) فى جوهرها ، لأن الطائفة فى رأى (أجاسيه) وسط بالنسبة للفرقة ، وهذه غاية .

أعنى أن الطائفة يجب أن تتكون من مجموع صفات متماسكة ، ولكنها تابعة للفرقة التى هى ذات صفات شاملة

على مقتضى هاتين القاعدتين اللتين وضعهما (أجاسيه) و (كوفييه) يفهم أن هذه الأجناس الحيوانية ثابتة الأصول لا تتغير . ولكن نظرية (النشؤ والارتقاء) تثبت لنا وجهاً للمسألة غير ذلك . إذ يقول (دارون) إن الكائنات على حالتها الحاضرة لم تكن نتيجة تكوين خاص ، ونظام خارق ، بل وصلت إلى ما هى عليه الآن بأسباب طبيعية أثرت فيها من الخارج . وهى النواميس الثلاثة الآتية : التزاحم الحيوى ، وملاءمة الوسط والوراثة . وبفعل هذه النواميس الثلاثة تقلبت الكائنات مع الزمن على حالات مختلفة ، وقطعت مراحل تدريجية ، فانتقلت حياتها من البساطة إلى التركيب ، ومن التجانس إلى التباين . وقال : إن هناك أجناساً من الحيوان درست وانقطع وجودها ، وقد كانت حلقة اتصال بين الأجناس المختلفة التى تعيش الآن على سطح الأرض

وعلى كل حال ، فان العمل بطريقة (أجاسيه) و (كوفييه) أو بنواميس (دارون) لا يخلو من صعوبات شتى ، وكلاهما طرق تقريبية ، لا قطعية



الباب الخامس

اسلوب علم الاجتماع والتاريخ

العلم الاجتماعى : رأينا فى علم النفس أن الوجدانات تعيش فى معزل بعضها عن بعض ، وان كل نفس عالم مقفل فى ذاته . غير أن الناس على ما يظهر قد عجزوا منذ الخليقة أن يعيشوا فرادى ، فكأن قدر لهم أن يعيشوا جماعات متمازجة . والحالة الاجتماعية القديمة ، وجدت مع البشرية نفسها بحكم الشعور والواقع . ولذلك كانت هذه الحالة موضوع علم جديد ، عويص المسائل ، لم ينضج بعد . وهو (علم الاجتماع)

وضع هذا العلم الشهير (أغست كونت) وذهب إلى أن الذين يدرسون الإنسان فى الاجتماع قد أغفلوا الشكل الاجتماعى نفسه . نعم إن الجماعة تتركب من أفراد ، غير أن هناك شيئاً أكبر من مجموعهم ، وهى أنها تمثل كائناً واحداً على التحقيق : هذا الكائن يسمى « بالكائن الاجتماعى » وهو ذو تركيب خاص كالجسم العضوى . وأخطأ من قال بالمشابهة بين هذا العلم ، وعلم الحياة . لأن لكل منهما شأناً يختلف عن الآخر نوعاً وموضوعاً

وقد قسم (اغست كونت) هذا العلم إلى قسمين : الأول . القرار الاجتماعى Statique أى علم نظام الجماعات ، وشرائط وجودها . والثانى . التطور الاجتماعى ، أى علم نشوء الجماعات ، والرقى الاجتماعي . وقال :

إن شكل الجماعة وتطورها لم يكن متروكاً لمحض المصادفات ، بل هو خاضع لنواميس دقيقة ، كما تنبه له الشهير (منتسكيو) من قبل

صفة الأمور الاجتماعية : قلنا إن (أغست كُنت) يفصل بين العلم الاجتماعى ، وعلم الحياة ، فصلاً تاماً . على أن غيره من الفلاسفة يحاول أن يجمع بينهما . فهذا (سبنسر) و (شيفل) يذهبان إلى أن بين الجماعة والجسم العضوى وحدة تامة ، ويطبقون القوانين الفسيولوجية على الجماعات ويخلقون منها قوانين اجتماعية . ويقول هذان العالمان : إن الجماعة تتركب من عناصر مختلفة عديدة ذات حياة خاصة كما أن الجسم العضوى يتركب من الخلايا . فالأفراد هم خلايا الجسم الاجتماعى . والجماعة تتكون وتنمو كالجسم العضوى ، ولقد توجد جماعات بسيطة التركيب ، كما توجد أجسام عضوية بسيطة التركيب أيضاً . وإنك لتجد فيهما كذلك قوانين واحدة ، مثل توزيع العمل ، وتخصص وظائف الأعضاء . وبالجملة فان العلم الاجتماعى هو علم الحياة مكبراً

وقال بعضهم . أما وجود مشابهات بين الاثنين فما لا ريب فيه ، وأما وجود وحدة تامة بينهما فهذا قول مردود . وللعلماء أقوال وبراهين مختلفة ، وكل يؤيد دعواه

الجماعة والوجدان — لما كانت الجماعة تتكون من أفراد لهم شعور وفكر وإرادة ، كانت الأمور الاجتماعية بلا ريب ظواهر أدبية . وكان (علم الاجتماع) (علم نفس) مكبراً . هذا ما قرره كثير من الفلاسفة ، وقالوا إن الجماعة ليست كائناً منفرداً ، وذاتية تختلف عن الافراد . بل الافراد

هم الحقيقة القائمة ، وليس للجماعة وجود بدونهم . والظواهر الاجتماعية انما تخرج بالضرورة من أثر الوجدانات وفعلها . بمعنى انها تنتهى فى جملتها الى محض أمور نفسية . غير أن هناك نظرة أخرى تخالف السابقة ، يقول أصحابها إن من الخطأ اعتبار الأمر الاجتماعى أمراً أدبياً . بل بالعكس فالأمر الأدبى هو الواجب اعتباره أمراً اجتماعياً . أى إن علم النفس يصح اعتباره جزءاً من علم الاجتماع . ويعللون ذلك بأن الفرد لا شأن له بغير الجماعة ، لما لها من التأثير فيه ، والتضامن الذى يربطه بها . وإذا نظرنا إلى الوجهة المادية ، أو العقلية ، أو الأدبية ، فهل نجد فى أنفسنا شيئاً مهما يكن يسيراً غير صادر من الجماعة مباشرة . ونحن مدينون للجمعية بكل ما نشعر ، ونفكر ، ونريد . والجمعية هى الكائن الحقيقى الوحيد .

غير أن هذين النظرين لا يمكن التسليم بهما . لأن تأثير الجماعة فى الفرد لا يمنع تأثير الفرد فى الجماعة . وإذا كانت الجمعية تكيف الفرد فإن الفرد يكيف ، أو يصلح من الجماعـة . وإلا فكيف ننسى أن الأفكار ، والعواطف ، والاختراعات ، التى قد تقلب كيان الجماعة تخرج من الفرد ووجدانه ؟ أى من هذا الينبوع ينبعث ذلك الشعاع الى الخارج .

ولنا أن نتساءل هل هذا الزعم نهائىّ ؟ يقولون إن الظواهر الاجتماعية ليست إلا أمور نفسية حيث لا وجود لهـا خارج الوجدانات الفردية . ولكن هلا كانت تلك أحوال جميع الظواهر المكونة للحياة الطبيعية ؟ أليست هذه حالات ذهنية محضة كذلك ؟ فهل تدخل بناء على ذلك (علم الطبيعة) أو (علم الحياة) فى (علم النفس) ؟ إن كل علم يطلب من

الفكر أن لا يتوجه إلا إلى وجهة خاصة فى بحثه الحقائق . فهل المجتمع لا يكون وجهة من هذه الوجهات المختلفة ؟ ألا يجد الذهن نفسه أمام ظواهر من نوع جديد ذات نواميس خاصة تتميز عن النواميس الخاصة بأمور الوجدان الفردى؟ من أجل ذلك قرر علماء الاجتماع وجوب الاعتراف بوجود « الجموع البشرية » سواء أكانت كثيرة العدد ، أم قليلته ، دائمة ، أو زائلة . كما يجب الاعتراف بأمر آخر ، وهو إن حياة الفرد فى المجموع تخالف حياته فيما اذا عاش منفرداً . أو بعبارة أخرى ، إن الجماعة نفسها تحتم على الفرد أن يشعر ، ويفكر ، ويعمل ، على أنماط مخصوصة ، يتجرد منها متى فارق الجماعة . هذه الظواهر تميز إذاً حياة الجمع ما دام جمعاً ، فهى تتعلق حقيقة بالمجموع ، وتجعل له سيماءً خاصاً أو صفــة خاصة ، بدليل تأثيرها على الفرد حتى تكرهه على السير فى نظام خاص . فاذا أراد التخلص منها كان عرضة للعقاب أو السخرية . والجماعة تعتبر ذاتها أنها الشخصية الحقيقية فلا تبالى إن فقدت ذلك الفرد ، أو صادرته فى حريته ، أو أعدمته .

وبالاختصار فالأمور الاجتماعية هى الاحوال العامة للشعور ، والفكر ، والعمل ، التى يجدها الفرد مقررة قبل وجوده ، ويستسلم لسلطانها . ذلك موضوع (علم الاجتماع) . إذاً هذا العلم يبحث فى أمور خاصة . خاضعة لقوانين خاصة .

الأمور الاجتماعية — قد يكون التعريف السابق غير واف بتحديد المعنى المطلوب للأمر الاجتماعى ، لأن الظواهر الاجتماعيــة قد تتحكم فى الفرد ، فيكون مكرهاً تحت سلطانها . فهل تيسر لنا الخلاص منها ؟ لعلنا

إذا شئنا ذلك كنا عرضة لعقبات قد تكون عسيرة ، أو نتعرض لنتائج ضارة تكون بمثابة وازع يدفعنا الى الاستسلام إليها والاذعان لحكمها . فهل نجعل هذه الظواهر الطبيعية ظواهر اجتماعية لشبه بينهما فى النتائج ؟ كلا . لأن الظاهرة الاجتماعية هى التى تؤثر بنوع خاص فى المجموع أو تتأثر هى من المجموع .

أو بعبارة أخرى : الأمر الذى ينشأ عنه قواعد خاصة بتنظيم الحياة الاجتماعية ، وتحديد سيرها ، وبيان العلاقات التى تكون بين الناس وبعضهم البعض ، مثل النظامات والعادات ، وكما أن الوجدانات دائمة التغير . كذلك هذه النظامات ، تتغير بتغير الأحوال الزمانية والمكانية ، فهى فى حالة صيرورة دائمة بمناسبة الحاجة اليها . ولذلك قيل : ان للجماعة حياة خاصة .

ومن لاحظ هذه الظواهر الاجتماعية ملاحظة سطحية ، وجدها وكأن لا نظام لها . بل وجدها تراكم ظواهر مشوشة التركيب والأسباب ولكن ملاحظة دقيقة تكفى للحكم بوجود نظام لها محكم الوضع ، متصل الأسباب والعلل ، متشابه الأوضاع ، حتى فى الجماعات المختلفة كل الاختلاف . فمثلاً : شوهد أن النظام الاقطاعى الذى كان فى أوربا فى القرن الثانى عشر وجد بعينه فى اليابان لغاية القرن التاسع عشر ، والملكية والأسرة والزواج وجدت على صور متشابهة كذلك . فهل كان ذلك لمحض المصادفات ؟ كلا . وانما هى نتيجة قوى غير شخصية عامة تتحكم فى الأفراد

أقسام العلم الاجتماعى وأسلوبه : قسم «أغست كونت» العلم الاجتماعى الى قسمين : القرار الاجتماعى Statique Social ، والتموّر الاجتماعى Dynamique Social ، أما أسلوب القرار الاجتماعى فهو الحصول على معلومات كثيرة من التاريخ فيما يتعلق بالجماعات المختلفة، ولكن من الأسف أن التاريخ لم يعن إلا بذكر حوادث الملوك والممالك دون المعلومات التى تعين : العلم الاجتماعى . لأن التواريخ المعلومة كلها قد أهملت الأمور الاجتماعية جملة . وكذلك الرجوع إلى علم وصف الشعوب ، لمقارنة الأمم الحديثة بالغابرة ، واستنباط ما يوجد بينهما من الفوارق والمشابهات لمعرفة التكوين الذاتى لكل جماعة . وقد كان الفيلسوف سبنسر يبحث كثيراً فى الانسان الأول ليرتقى فى بحثه إلى الجماعة فى الزمن الحاضر تمكيناً للملاحظة ، وتدقيقاً فى البحث . وكذلك البحث فى جماعة الحيوان ، فقد يؤدى إلى مشاهدات مفيدة . وأوصى سبنسر بضرورة معرفة علم الحياة معرفة جيدة لكل باحث فى الاجتماع . وقال العلامة «جريف» إن فى كل جماعة أربعة عوامل أصلية هى : العوامل الاقتصادية ، والقضائية ، والسياسية ، والدينية . ويرى « ستيوارت ميل » ان كل جماعة تطلب ثلاثة أمور هى : سلطة ترد الميل الطبيعى للانسان نحو الفوضى ، وعاطفة احترام دينى ، وشعور بالتضامن بين أفراد الجماعة .

وأسلوب التموّر الاجتماعى هو الاحصاءات التى تعمل عن الأمور الاجتماعية ، من اقتصادية ، وقضائية ، وغيرها ، وتكون بالأرقام ، أو الرسوم الخطية ، مع استعمال الدقة فيها . وإلا كانت الأحكام غير

صحيحة . وعلى كل حال فإن تقديرات الاحصاءات لا تكون قاطعة ، بل مرشدة فى تلمس الحقائق ، فقد تدلنا الاحصاءات على أن بعض الظواهر يتغير مع بعض . ولكن لا يمكن أن نأخذ من ذلك أن إحداهما علة الأخرى . وقد يرفض العقل غالباً قبول أية رابطة بينهما لم تكن طبيعية . فمثلاً : أمكن بالمشاهدة تقرير كثرة النسل فى طبقة الفقراء ، وقلتها فى طبقة الأغنياء . وأن الانتحار كثير الشيوع بين المستنيرين دون الجاهلين ، فأى رابطة أو علاقة بين هذين الأمرين ؟ هل يعقل أن الفقر علة كثرة النسل ؟ وأن الغنى سبب القلة فيه ؟ من أجل هذا يجب على العالم الاجتماعى أن يفرض لذلك علة أخرى

التجارب فى العلم الاجتماعى : لو أتيح للعالم الاجتماعى أن يضيف إلى ملاحظاته طريقة من طرق التجربة لكان ذلك مما يسهل عمله . ولكنه لا يستطيع ذلك . إذ كيف يوجد جماعة على وجه خاص ، ليرى تكوّن الوظائف الأصلية فى المجتمع كما يريد ؟ وبأى كيفية يحرك أموراً اجتماعية على مثال الحالات الاجتماعية التى يريد تتبع نشوئها ؟ وإذا سلمنا بإمكان ذلك ، فان اختلاط علل الحالات الاجتماعية واشتباكها عظيم جداً ، إلى حد يصعب معه الخروج بنتائج محققة . فمثلاً : إذا أريد معرفة نتائج حرية التجارة ، فاننا نضع بلداً تحت نظام حماية التجارة ، ثم نعمد إلى بلد آخر فنمتعها بحريتها المطلقة ، ثم شاهدنا بعد قليل أن الأولى ساء أمرها ، وأن الثانية أصابت خيراً وثروة ، فهل يحق لنا أن نقول أننا وقفنا على سر شقاء الامتين وسعادتهما ؟ مع وجود علل أخرى بجانب العلتين السابقتين ؟

مثل اختلاف الأقاليم، والموقع الجغرافى، واختلاف الأجناس البشرية، وقوى الافراد، وجميعها عوامل فعالة؟

فالعالم الاجتماعى ليس له إلا أن يتحين الفرص لمراقبة الحالات الاجتماعية التى تحدث اتفاقاً، مثل تطبيق شرائع جديدة، أو تأسيس مستعمرة، أو ظهور حالة باتولوجية فى مجتمع من المجتمعات، وليس فى إمكانه إحداث تجارب، كما يفعل الطبيعى والكيمائى.

علاقات العلم الاجتماعى بالتاريخ: العلم الاجتماعى — كسائر العلوم — متعلق بالمستقبل، غير أنه بصفة خاصة يستمد علاقة متينة بعلم آخر، موضوعه الماضى، وهو علم التاريخ. ذلك لأن العلم الاجتماعى أساسه جمع مستندات ما أمكن الجمع. وهذه المستندات لا تكون صحيحة، أو موثوق بفائدتها حتى ترد محك النقد الدقيق. وتلك طريقة خاصة بالتاريخ كما لا يخفى، وكذلك لابد للنظر فى الظواهر الاجتماعية الحاضرة والاشتغال بدراستها، من الرجوع قليلاً إلى الماضى لمعرفة تطورها، ونشوئها، إلاَّ إذا كانت معلوماتنا عنها غير صحيحة، أو كانت قليلة الجدوى. لأن جميع الظواهر الاجتماعية، إما أن تكون عادات، أو اتفاقات، أو ظروف أحوال. ولفهمها جيداً يجب الرجوع إلى أصل تكوُّن العادة، أو الاتفاق، أو الخصائص التى يوجد عليها المجتمع. وكل ذلك خاص بعلم التاريخ طبعاً، وناهيك بتأثير الحوادث التاريخية فى تطور الأمم مثل المهاجرة، والحروب، والثورات والاكتشافات، فقد شوهد تأثير هذه الأحوال، وأنها كانت سبباً صحيحاً لجملة تطورات خاصة بالظواهر المختلفة. وإذا درسنا تاريخ كل

فرع من الأعمال البشرية مثل النظامات، والفنون، والمعتقدات، فى بلاد الغالة (فرنسا قديماً) مثلاً لغاية القرن السابع شاهدنا أن النظامات، والفنون، انقلبت فجأة فى القرن الأول قبل المسيح (عليه السلام) ثم شاهدنا هذا الانقلاب فى القرن الخامس كذلك. فإذا رجعنا إلى التاريخ عرفنا أن علة ذلك الانقلاب هو الفتح الرومانى، وإغارة الأمم المتبربرة على على المملكة الرومانية.

مما تقدم يتضح أن هناك رابطة قوية بين العلم الاجتماعى، وعلم التاريخ.

تطور علم التاريخ — لم يكن التاريخ فى بداءة أمره علماً، وإنما كان عبارة عن تدوين حوادث معينة، يرى شخص أو طائفة من أهل الحل والعقد مصلحة فى تخليد ذكرها. وقد كانت أشعار التاريخ الأولى هى الاشعار والأغانى القومية. كذلك النقوش المسطورة على العملة، وعلى القبور، وغيرها ثم كان درساً من دروس الأدب، وقصصاً غايتها التأثير فى العقول لتهذيب الأخلاق، أو لغرض سياسى. وما زال على هذه الحال وإلى أن دخل القرن السادس عشر، وفيه جعل التاريخ علماً صحيحاً ذا أصول وقواعد، غايته تأييد الحقائق وإثباتها. وقد كان فى طوره الشعرى، أو الأدبى لا يتناول غير الأبطال، والأمراء، والقواد، والمشرعين، ومن اليهم. ولم يخلد إلا ذكر الحروب، والفتوحات، والثورات، ومعاهدات الصلح، وغيرها، ولذلك داخله الكذب والرياء والنفاق. ولم يتكون علم التاريخ إلا يوم عرف المؤرخون فكرة ارتباط الحوادث بعضها ببعض، ويوم أن أبدلوا ذلك

التطور المتقطع غير المفهوم بتطور متصل الاسباب بيّن العلل . وعرفوا أن الرجال العظام وإن أحدثوا فى الأمم شئوناً ، فإنهم خريجوا زمانهم ونسيج الحوادث السابقة على وجودهم ، صاغتهم الأحوال العقلية ، والأدبية فى البيئة التى نشؤوا فيها ، وأن رقى الأمم وتقدمها ، لم يكن من عمل فرد وإنما هو من عمل المجموع ، وأن من الحوادث التاريخية مالا يُرى الا من الجانب الظاهرى السطحى ، فهى أزمات تصيب الأمم من وقت الى آخر فتحدث اضطرابا فى حياتها ، وتحت هذه الظواهر الأسباب الحقيقية للحياة الأجتماعية .

اسلوب التاريخ — الرواية — الرواية حديث منقول أو مكتوب عن شخص رأى حادثاً ، أو سمع به ولم يره ، أو لم يسمعه آخر ، أو بعبارة أخرى : كل أمر حاضر من شأنه إثبات حقيقة أمر مضى . وللتثبت من صحة الرواية ، يجب النظر فى حالة الراوى ، وموضوع الرواية ، وشكلها .

أما الراوى : فإما أن يكون فرداً أو جماعة . فان كان فرداً ، وجب معرفة اختصاصه فى الرواية ، ودرجة إدراكه ، وصفاته ، وعاداته ، وعدالته . وسنه وقت أداء الرواية فقد يكذب الراوى لغاية ، أو مصلحة . فإذا تعددت الروايات وجب تمحيصها ، ووزنها بميزان العقل والتحقيق . وقد يكون من المحال الحصول على غير الأدلة الظنيــة ، فيتعين الأخذ بها ، وهى المعبر عنها باليقين الأدبى مقابل اليقين المطلق .

أما سن الراوى فقد عول عليه كثير من أهل النقد والتمحيص لأن للشباب نظرة فى الأمور تختلف عن نظرة الشيب .

فالشباب فى مقتبل العمر وربيع الحياة يكون دائماً متفائلا مستبشراً . فيرى الأمور على اختلاف ألوانها صافية خالية من كل شائبة

أما الشيب فلهم نظرتهم فى الأمور متأثرين بمتناقضات الحوادث التى مرّت عليهم فى أعمارهم وسعادة الحياة أو بؤسها لديهم فلا يعيد أن يروا الأشياء بمنظار أبيض أو أسود بما فى نفوسهم من خير أو شر نحو المجتمع

واما موضوع الرواية : فقد يكون من الحوادث المألوفة التى تقع كل يوم ، فهذه مما لا حرج على الأنسان فى الأخذ بها . أما إذا كانت من غير المألوف ، أو مما يتعارض مع نواميس الطبيعـة ، ولا يقبله العقل ، وجب التحفظ التام ، والتحرى الدقيق ، خصوصاً وإننا لا نعلم النواميس الطبيعية جميعها . وكثيراً ما ينفى العقل أشياء ، ثم يثبت العلم إمكان حدوثها .

وكذلك شكل الرواية يدلنا على مبلغها من الصحة ، وقيمتها فى نظر المؤرخ .

النقد التاريخى : الآثار — متى وقع الحادث ولم يترك معالم ضاع أبداً فالمعالم رواية ، وعليها يتوقف تقدير قيمة الحادث . والمعالم إما مادية وإما معنوية . فالمادية تسمى آثارا . وهى تشمل المبانى العامة أو الخاصة ، والأعمال الفنية ، مثل الأطلال ، والخرائب ، والأوانى ، والاسلحة ، والعملة والقبور ، وماإليها . غيرأن الاعتماد على هذه الآثار يقتضى التثبت من صحتها أى أن تكون حقيقة من صنع الماضى ، وليست صناعة تقليدية ، وإثبات صحتها يستلزم معارف خاصة ، مثل علم الآثار ، وعلم النقود القديمة ، والأختام والمداليات ، وغير ذلك .

التواتر ، أو المعالم المعنوية ، هي الذكرى التي تتركها الحوادث في الأنفس مثل القصص ، والنوادر . او هي المدونة في بطون الأوراق ، أعني المؤلفات والكتب ، والتقاويم ، وسائر المخطوطات . أما القصص المتواترة فالتحفظ في الأخذ بها واجب ، لأن أنتقال الرواية من فم لآخر خلال عدة أجيال لا ريب يحدث فيها تغيير وتبديل لا بد منهما . لأن تخيل العامة يؤثر في الحوادث عادة ، فيصبغها بصبغة قد تخرجها عن حقيقتها . وقد يكون الحادث مختلقاً جملة . وعلى المؤرخ أن ينتبه أيضاً إلى الاحوال العقلية ، والدينية ، والاجتماعية ، والسياسية ، للبيئة التي وقع الحادث فيها .

المخطوطات — أهم مصادر التاريخ تلك المخطوطات المختلفة ، مثل العقود الرسمية ، والتوقيعات ، والمحاضر ، والمذكرات ، والاعلانات السياسية والرسائل ، والدستور ، والاجازات ، ونحوها . ومع ذلك فقد يدخلها كلها التزوير والحشو ، والكذب ، لأغراض متنوعة تقتضيها مصلحة الفرد ، أو الطائفة ، أو الأمة . فيكون استخراج الحقيقة من بطون هذه المخطوطات من أصعب الأمور إذا لم يرجع المؤرخ في تحقيقها إلى مستندات مختلفة ، وشواهد عقلية ، ونقلية . وعليه أن لا يفرط في التشكك . فتتنازعه الشكوك والريب ، وألا يستسلم الى السذاجة ، فيقع في الخرافات ، والأباطيل ، وكثيراً ما هي في بطون التواريخ المسطورة .

تم الجزء الثالث ويليه الجزء الرابع في علم الأخلاق

اصول الفلسفة

لواضعه

محمد امين بك واصف

الجزء الرابع

في

الأخلاق

مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية

الجزء الرابع

فى علم الأخلاق

الكتاب الأول — فى الأدب العام

مقدمة

تعريف علم الأخلاق ـ أسلوبه ـ علاقته بأقسام الفلسفة الأخرى ـ تقسيمه

ليست الحقيقة ولا الجمال وحدهما هما الغرض الاعلى من نشاط الذهن ، بل هناك غاية أسمى منهما وأعظم ، وأحق بالعناية وألزم . تلك هى معرفة الخير . فليس يطلب من كل فرد أن يكون عالماً أو فناناً ، ولكن ليس لفرد أن لا يكون أميناً فى علاقاته مع بني جنسه ، شريفاً فى معاملتهم ، وهذا المطلب كان من قديم الزمان ولا يزال الى اليوم أساس علم الأخلاق

وما أخلاقنا إلا العادات التى نعيش بعواملها ومؤثراتها . لذلك كانت الآداب التى يعلمنا إياها هذا العلم هى الأخلاق كما يجب ان تكون عليه . أى على أظهر أشكالها ، وأدق معانيها ، وأجل صفاتها ، وأكمل أغراضها ، ليكون لنا منها قانون هو من أخص قوانين الواجبات العامة

ويسمى فلاسفة الاسلام هذا القسم من الفلسفة بالسياسة المدنية . ومن أشهر ما دوّن فيها : كتاب السياسة لابن سينا ، وكتاب السياسة لأبى نصر الفارابى

وقد عرفه بعضهم بعلم الواجب . أي علم معرفة الغاية من وجودنا فى هذا العالم ، وسبيل الوصول إليها ، فهو علم يهدينا إلى فعل الخير ، ويرشدنا إلى مجانبة الشر ، وعلى هذا صح ان يسمى أيضاً بعلم قانون الافعال البشرية ، والغاية المرجوة منها

فعلم الاخلاق علم عمليّ يبحث فيما يجب أن نعمله . فيضع للإرادة قواعدها ،

ويبين للحرية حدودها . ولما كان الغرض من علم الأخلاق هو تكوين الانسان أو تكوين أخلاقه بالطرق العملية ، كان الاخلاقى الذى لا يستطيع الوصول بالانسان إلى هذه الغاية أشبه الناس بالمصور الذى يصور لنا الأخلاق تصويراً ، أو بالطبيب الذى يصف الداء دون الدواء .

وفرق بين الكاتب الاخلاقى ، والفيلسوف الاخلاقى ، فالأول ما اقتصرت ملاحظاته على سير الناس وسلوكهم ، بياناً لما يشوب أعمالهم من الضعف والاضطراب . وأما الفيلسوف فهو المحدد للقواعد التى يجب ان تكون عليها الأخلاق القويمة

عمل الخير يقتضى معرفة الخير ، فلا يكفى فى أن تعيش براً صالحاً أن تلقَّن معنى الواجب تلقيناً مبهماً ، أو تهتدى بالغريزة إلى أن هذا خير يجب عمله ، وذلك شر يجب تركه . بل يجب الوقوف على قواعد الفضائل بالحصر والإحكام ، وكيفية تطبيقها تبعاً لظروف الحياة وتطوراتها .

وعلم الأخلاق هو المتمم لأقسام الفلسفة الأخر ، لانه لا فائدة من دراسة علم النفس ، والمنطق ، والتوحيد ، إذا لم توصلنا هذه العلوم إلى علم الأخلاق ، أى إلى معرفة الانسان لحقيقة نفسه وتدبير أمره

سأل بعضهم : هل الفضيلة تُعلَّم ؟ فأجاب أفلاطون : لا ، وأجاب سنيك (Sénèque) : نعم . إن الفضيلة تعلم ، لأن هناك فناً لتهذيب الأخلاق ، وتطهير النفوس . وقد أصاب كل منهما فيما رآى على ما اتجه إليه قصده . فالفضيلة من عمل الإرادة ، وهى بهذا المعنى لا تعلم . وهى أيضاً من أثر القوة المدركة ، لانها ملاحظة مستديمة لقانون يخاطب العقل ، ويحتكم فى الإرادة . والتعاليم قبل ان يكون لها قوة التحكم والنفاذ تدرس كما تدرس العلوم . والانسان لا يعرف الفضيلة حتى يحبها ويتعشقها . فدراسة الأخلاق أو أفعال الخير ، هى التأهب لإصلاح النفس . والإنسان ذو اللب أقرب إلى تقدير الأسباب وفهم العلل الداعية إلى الخير من غيره ، إذ يكون بعيداً عن الأوهام ، منصرف الذهن عن القدوة السيئة ، رافضاً للقضايا الكاذبة ، والآراء الفاسدة

أسلوب علم الأخلاق — يبحث علم الأخلاق فى الإنسان وأحواله ، وفيما يجب ان يكون عليه . إذاً فهو علم تجريبى عقلى، لانه يلاحظ الأحوال الأخلاقية المختلفة فيرتبها ترتيباً علمياً ، ويحدد لها قوانينها ، أى مبادئها العامة ، **وهذه هى الوجهة التجريبية** . ومن المبادىء الصحيحة ، والحقائق النافعة ، تُستنبط نتائج واضحة جلية لاغنى عنها فى تقويم الخلق ، **وهذه هى الوجهة العقلية** . فمثلاً يلاحظ من طريق الوجدان أن الانسان يميز بين الخير والشر ، وأنه عامل مختار ، وفى مقدوره أن يفهم فعل الخير الواجب على بنى الإنسان ، فيكون إذاً ملزماً به ومسئولاً عنه

وعلم الاخلاق كعلم المنطق من مستلزمات علم النفس ، فالمنطق يعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، والأخلاق تضبط الإرادة وتوجهها إلى أفعال الخير

أقسام علم الأخلاق — تنقسم الاخلاق إلى قسمين : الأدب النظرى أو العام، والأدب العملى أو الخاص، والأول علم، لأنه يكفل وضع المبادئ وتفسيرها. والثانى فن ، لأنه يقوم باستنباط النتائج من المبادئ ، وتطبيق المبادئ على الحوادث، أعنى على الأفعال البشرية المختلفة .

والأول هو علم الواجب، والثانى هو علم الواجبات . الاول يعرفنا معنى القانون الأدبى (قانون الاخلاق) والمعانى الخاصة به كالنظام . والاختلال . والخير . والشر والحرية . والواجب . والحق . والمسئولية . والفضيلة . والرذيلة . والفضل . والنقص . وارتياح الضمير . ووخز الضمير . . . . وغير ذلك . والثانى يهدينا الى التعاليم النافعة لتكوين حياتنا والدفاع عنها لبلوغ الغاية فى هذه الحياة بالتمسك بعرى القانون الأدبى

والأدب كالفلسفة على وجه عام وجد مع النفس بأجمعها كما قال افلاطون . سواء قلنا بتقدم مرتبة النظر العملى على النظر الفكرى كما قال (كنت) أو بتقدم مرتبة القلب على الذهن كما قال (أغست كونت)

والمبادئ التى هى أساس للقضايا الأدبية ، أقوى فى النفوس من تلك القضايا فى ذاتها ، لان هذه إذا وردت بتراء مجردة عن مستندها من الافكار الصحيحة ،

والآراء الصائبة ، التى تتكفل بشرحها للعقول البشرية — فلا يكون لها أثر ولا سلطان على الإرادة

وقد وَهَم بعضهم أن التعاليم الاخلاقيه تكفى لتهذيب النفوس بمجرد وضعها وضعاً قانونياً كما توضع القوانين للامم المتحضرة ، فتدفع الناس إلى فعل الخير ، وتزعهم عن فعل الشر ، وهذا من غير المسلَّم به

فما كانت معرفة الواجب بدافعة اليه ، ولا كان حسن الرأى بمستتبع حسن العمل . من هنا نعرف أثر الوعاظ من أهل الدين والمتصوفة فى إرشاد الناس ، وإنارة الطريق للعقول ، وفتح القلوب المغلقة بمفاتيح الفصاحة والبيان

الباب الأول

فى موضوع علم الأخلاق والقانون الأدبى

(١) الإنسان

موضوع علم الأخلاق هو الانسان من حيث هو كائن يعقل ، أى يسير فى حياته بحرية وإدراك . أو هو كائن أدبى مسئول عن أفعاله . وتتميز شخصية الإنسان أولاً بشعوره بذاته ونفسه وعقله، ثانياً بالقوة المدركة ، وهى ملكة التفريق بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحسن والقبيح ، ثالثاً بالاختيار ، أى ملكة العمل بمشيئته . والإنسان كائن مكرم لا ينبغى أن يُسلب منه حق ، ولا أن يسخر لغير واجب ، حرمته مرعية كحرمة القانون الأدبى ، لا يسأل إلا عما يفعل ، وهو مميز مختار ، والظروف التى تؤثر فى درجة العزم أو الاختيار فيه تؤثر كذلك فى درجة المسئولية الواقعة عليه

أما شخصية الإنسان فقد قال بعضهم بتغيرها ، وقال بعض آخر ببقاء الوحدة والذاتية منذ خلق إلى مماته . ولا يزال الجدال محتدماً بين العلماء فى هذه المسئلة التى يتوقف على حلها كثير من المسائل فى الحيـاة الحاضرة والمستقبلة من حيث الحرية والمسئولية

زعم الحسيّون (وهم كونديّاك وكونت وهملتون وستيوارت ميل وسبنسر وتين وريبو) ان معنى (الأنِّية) وهم باطل ، أو جوهر مجرد لا يدرك : — فقد قال (كوندياك) انها مجموعة شعور. وقال (تين) انها سلسلة حالات وجدانية. وقال (ريبو) انها مظهر من مظاهر التركيب الجسمانى .

وقد رد عليهم آخرون معززين القول بوحدة الأنِّية وبقاء الذاتية قائلين لهم : كيف تفسرون شعورنا المتين بوحدتنا وذاتيتنا إذا كانت (أنِّية الانسان) ليست

إلا سلسلة حوادث وحالات متعاقبة وأفكار وتصورات واحساس ونحوها ؟ وكيف نفهم وجود مجموعة حالات وجدانية أو سلسلة إحساس متتابع بلا وجود كائن حقيقي يربط تلك الوحدات بعضها ببعض ؟ وكيف نعلل ذكرى الانسان لما مضى مع افتراضنا أن أنيّته عبارة عن حالات متتابعة متعاقبة ؟

(٢) القانون الادبى

القوانين إما طبيعية ، وإما أدبية

فالطبيعية ما قدرت للحيوان أو الجماد . لان الله تعالى خلق المخلوقات وأودع فيها خواصها أو قواها ، وجعل لذلك كله سنناً تجرى عليها ، ونظماً تخضع لها ، لا مناص لها منها إلى أن يقدر لها التلاشى والفناء من هذا الوجود . وذلك مايسمونه بالقوانين الطبيعية — وهى قسمان :

الأول — القوانين المنطقية والتعليمية (الرياضية) وهى التى اساسها خيالى أو حقيقى ، وعقلى أو تجريبى . فمثلاً : الكميتان المساويتان لكمية ثالثة تكونان متساويتين ، وحقاً يجب أن يكونا كذلك ، وفى الواقع انهما لكذلك

والثانى — القوانين الطبيعية الأصلية — وهى قوانين علوم الطبيعة ، والكيمياء ، والكائنات الحية ، وغيرها . فمثلاً : كل جسم يترك وشأنه يسقط على الأرض . وكل السوائل فى الأوانى المستطرقة ببعضها تأخذ منسوباً واحداً . وكل قدر من الأكسيجين يضاف إلى ضعفه من الأيدروجين يكون ماء

والقوانين الأدبية — هى القوانين التى تسوس الإرادة الحرة ، وهى وضعية فى ذاتها ، تبين لنا ما يجب أن يكون ، وما يجب أن يُفعل ، فهى عهد فيه صيغة الأمر ، ومعنى الوجوب ، ولكن بلا إكراه ، ولا إجبار

والقوانين الأدبية تشمل :

(١) القانون الأدبى ، وهو قانون طبيعى على معنى خاص ، لأنه منتزع من طبيعتنا الأدبية ؛ أى أنه لا يدرك إلا بها .

(٢) القوانين الآلهة والوضعية ، مثل الشرائع المنزلة ، والقانون المدنى والتجارى والنظامى والإدارى وغيرها

والقانون الأدبى ، أو قانون الكائنات الأدبية (الأشخاص) هو مجموع القواعد التى تجب مراعاتها على كل فرد من الناس ليكونوا فى نظام آمنين . والقانون الأدبى بأسسه وحكمته فى كونه عهداً مسئولا لم يكن إلا معنى من معانى الحكمة والإرادة الآلهية فهو فيض النور الإلهى فينا . وأثر الحكمة الأزلية فى هذا المخلوق ذى الفهم والإدراك

وللقانون الادبى صفات ، فهو عام لا يتقيد بزمان ولا مكان ولا أشخاص ، وثابت لا يتغير وإن تفاوتت الضمائر البشرية فى فهم معناه ، وهو فى ذاته لا يلحقه تغيير ولا تبديل ، لانه كما قلنا : معنى من معانى الحكمة والإرادة الآلهية . وهو مطلق ، أى لا يتعلق وجوده على شرط ، ولا يسقط بتغير الأزمنة ، وليس لاحد منه من مفر — و بديهى أن العقل البشرى يفهم لأول وهلة المبادئ الأدبية الاولية التى نعيش بها سعداء ، كما يفهم المبادىء الأولية للحياة العقلية . التى تعلمنا صحة التفكير — وهو إلزامى ، أى واجب يلتزم به الإنسان ولا يجبر عليه . وهو مستقل أى لا يستمد سلطانه من قانون آخر . يسرى من نفسه لانه قانون أدبى يصل الى علم الانسان بطريق العقل والوجدان ، وهو مقدس محترم ، وليس معناه أنه لا يخالف بل قد يكون كذلك ، ولكن يبقى كاملا لا تشوبه شائبة الاعتداء عليه أو إغفاله لان كل شىء يجب أن يكون تابعاً له . وكل قانون وضعى خالفه أو نحا غير نحوه سقط حتما من نفسه . إذا اتبعه انسان كان موفور الحرمة معصوماً عن الخطأ والزلل . أما غيره من القوانين الوضعية فيتغير بتغير الزمان ، واختلاف البلدان ، وتغلب الظروف والحوادث ، وكلها يستمد سلطانه من القانون الادبى الذى يأمرنا بالطاعة لأولى الأمر ، وعنه تأخذ موادها التى يجب أن تكون مطابقة لروحه ، موافقة لاصول الخير العام ، مقررة لها

قلنا : أن القانون الادبى ، أو قانون الواجب ، عام محترم . نعم هو كذلك إلا أن يُغير على العقل هوى أو مصلحة أو حالة خاصة

على أنه مع ذلك يبقى عاماً كما هو من جهة تأثيره ، وبسطة سلطانه ، على

كل من وجد في هذه الظروف ولابس تلك الاحوال بعينها . وكذلك الفكرة الأدبية ، أعني تمييز الخير من الشر ، فأنها كذلك عامة مطلقة ، لان المعنوية — أي القيمة الادبية للافعال البشرية — تتعلق بالإرادة . أما الفرق بين المعاني الأدبية للامة الواحدة ، والتفسير الذي تلقاه هذه المعاني من عقولها ، عظيم يجب ملاحظته ، لانه يتعلق بدرجة تربيتها ، وعاداتها ، وماضيها ، وحاضرها ، والقوانين الوضعية فيها ، وغير ذلك . والمعاني الادبية تتكون من أمرين : الشكل والمادة فالشكل هو معنى الخير والشر . والحق والواجب . . . . وهكذا . والمادة هي الافعال المختلفة التي تجرى عليها أحكام هذه المعاني . أما الشكل فعام لايتغير ، لأن جميع الناس يميزون بين ما يجب فعله من الخير ، وما يحسن تجنبه من الشر .

وأما المادة فتتغير مع الأفراد والبلدان والعصور ، لان الناس لا يضعون الخير والشر في موضع واحد ، فالجهل والميل والمصلحة والقدوة والماضي والعادات والتربية والتشريع هي أسباب الخطأ والتناقض لانها لا تؤثر في القواعد الأصلية للأدب ، وإنما يظهر أثرها في النتائج والأفعال .

من ذلك نعلم سر اختلاف الأمم قديمها وحديثها في مسألتي الربا والرقيق ، فلكل أدلة وبراهين تلائم درجة الفكر والرقي في عصره

الباب الثانى

الضمير

الضمير هو العقل من حيث تمييزه الخير من الشر ، أى العقل الهادى للانسان فى طريقه السوى . قال بوسويه « إن العقل الذى يباعد الآثام عن الانسان يسمى بالسريرة أو الضمير » . وقال كَنْت : « لا نزاع فى وجود السريرة ، ومتى قيل إن إنساناً ليست له سريرة فمعناه إنه لا يتحرج من أن يأتى عملاً يخالف الواجب ، ولست تراه يلوم غيره إذا خالف ذلك الواجب ، » ومعنى قوله ليست له سريرة ، أن فيه ميلاً إلى مخالفتها وعدم الاعتداد بأحكامها . وإذا قيل : رجل ليست له سريرة ، فليس الغرض فقدان السريرة بالمرة ، لأنها لا تنعدم عند إنسان

ويفرق العلماء بين السريرة والوجدان (الذى تقدم فى علم النفس) فإن الأخير ملكة بها تعرف النفس كنهها وحالاتها . كالحسّ والفكر والعزم والعواطف . أما الأولى فهى ملكة الحكم على الشىء من حيث كونه خيراً أو شراً . واجباً أو محرماً ، محظوراً أو مباحاً . فالسريرة هى تطبيق أحكام العقل على قواعد الحياة ، أو النظر العملى كما سماه (كَنْت) وذلك فى مقابل النظر الفكرى الخاص باكتشاف نظام الأشياء وقوانينها التى وجدت عليها . فيكون النَظر العملى أو السريرة ما كان خاصاً بتحديد النظام والقوانين التى يتحتم على الإرادة تحقيقها

فالنظر الفكرى للمبادئ النظرية مثل : مبدأ الذاتية ، ومبدأ العلّيـة ، ومبدأ الغاية ، وما يتفرع عنها

والنظر العملى للمبادئ الأدبية مثل : لزوم فعل الخير ، ومجانبة الشر ، والقيام بالواجب ، وما يتفرع عنها

ولما كان العقل واحداً ، كان القول بالنظر الفكرى ، والنظر العملى ، هو من

جهة التطبيق ليس إلا . لان تعريف كل منهما يرجع فى النهاية إلى أصل واحد، ومعنى واحد

وفى الواقع إن معانى السريرة كمعانى العقل، فإن معانى الخير فى ذاته أو الكمال الاقصى ، هو معنى الغاية المطلقة ، ومعنى الواجب هو معنى قانون أو حاجة عامة . ولكن تلك المعانى التى للغاية والقانون ، والعموم والاطلاق ، ليست إلا معانى النظر الفكرى بعينها . ولا يوجد للإنسان إلا عقل واحد لا عقلان كما يزعم (كَـنْت) . فإنه جعل العقل عقلين، وجعل النظر العملى أعلى مرتبةً من النظر الفكرى ، وفرض له سلطاناً فوق سلطانه

تحليل السريرة — الأفعال الخاصة بالسريرة نوعان : (١) أفكار وأحكام . كتمييز الخير والشر ، والشعور بمعنى الواجب ، ومعنى المسئولية والفضل وعدم الاهلية (٢) عواطف وهى الاحترام والاحتقار ، وارتياح السريرة ووخزها ، فالنوع الاول من متعلقات العقل . والنوع الثانى من متعلقات الحساسية الأدبية أو الارادة . إذاً فالسريرة ملكة ذات عنصرين : عنصر من ناحية العقل وهو الحاسة الأخلاقية أو الذوق الأخلاقى . وعنصر من ناحية العواطف وهو العاطفة الأخلاقية

الذوق الأخلاقى — ينعت العلماء السريرة أو النظر العملى غالباً بالذوق الأخلاقى . والنظر الفكرى بحسن الذوق أو الذوق المشترك . فيقال : فلان فاقد للذوق الأخلاقى ، أو أن هذا الذوق ضعيف فيه . يراد بذلك أنه لا يميز بين الخير والشر ، أو أن تمييزه لهما ضعيف . وقال روسو : إن السريرة غريزة إلهية . ولكن خالفه العلماء لان السريرة هى — قبل كل شىء — العقل مميزاً للخير من الشر ومؤيداً بواجب القيام بالأول ، واجتناب الثانى ، والالتزام أو القانون لا يأتى من القلب ، ولا من الحساسية ، والخير هو إلتزام أى قانون

أما العاطفة الأخلاقية — فهى محبة الخير ، وكراهة الشر ، أو بعبارة أخرى هى الانفعالات الصادرة عن الإنسان لفعل الخير ، أولمدافعة الشر ، وهذه الانفعالات تكون بالنسبة للغير ، الحب والبغض ، الميل والنفور ، الإعجاب والازدراء ،

و بالنسبة للانسان نفسه . ارتياح الضمير وتأنيبه، الشرف والخجل . و يتولد من هذه الانفعالات أحكام الضمير . ويفرق العلماء بين الضمير وأحكامه . لان الضمير كما قلنا هو العقل قبل كل شيء ، أو كما قال بعضهم هو العقل يقوده الميل والهوى

وليست العاطفة الأخلاقية من ذاتية السريرة ، ولكنها من لوازمها ، لان الفكرة الأدبية بغير الانفعال النفساني لا عمل لهـا . قال ارسطو : إن الفكرة يجب أن تتحول الى عاطفة حتى تحرك الإرادة . ومن هذا يعلم أن قول الرواقيين بأن العاطفة لا محل لها فى الاخلاق تعسف وشطط

طبيعة الضمير وآراء الفلاسفة فيه

اختلف الفلاسفة فى حقيقة الضمير . ولهم فيها نظريات عدة أشهرها النظرية الاسكتلاندية ، ونظرية (كنت) والنظرية الانكليزية

أما النظرية الاسكتلاندية : فيقول أصحابها : إن الضمير حاسة مخصوصة ، هى « الحاسة الاخلاقية » . فحاسة البصر مثلا خاصيتها الطبيعية تمييز الالوان المختلفة واختيار ما يروق لها منظره ، كذلك الحاسة الأخلاقية تميز من تلقاء نفسها بين الخير والشر ، وتدفعنا الى عمل ما يسرها ويروق لها ، وأن هذه الحاسة الأخلاقية جزء متمم للتكوين الأخلاقى فى الإنسان

مما يرد على هذه النظرية — أولا : إن القول بأننا نميز الخير من الشر لأن فينا حاسة ذلك التمييز ، قول لم يفسر لنا غامضاً ، ولم يكشف مجهولا . ثانياً : من الخطأ البيِّن الاعتقاد بأننا نصل دائماً الى الواجب من طريق الحدس ، فلا تشابه بين الضمير وتلك الغريزة التى ينشدها جان جاك روسو ، فالضمير أبداً حائر متردد إلا قليلا . وقد يكون من الهين عليه القيام بالواجب ، ولكن معرفة ذلك الواجب عسيرة على الضمير بل ربما امتنعت عليه جملة

ان تشبيه الضمير بالحواس تشبيه خطير جداً . لان الحواس اليوم غيرُها بالامس فهى نتيجة رقى طويل مديد . وإن بعضاً من المدركات التى نظنها اليوم نتيجة مباشرة لعمل الحواس . لم تكن فى الحقيقة إلا وليدة عمل طويل كثير التعقيد

فما يدرينا أن هذا الضمير كذلك؟ ومن جهة اخرى — قد يلاحظ تشبيه الخير أو الشر بالصفات المحسوسة كالالوان عندهم ؟ فهل هما حقيقة أشياء . كلا إن هما إلا من الادراكات الذهنية . وعناصر خيالية محضة ؟

وما يدرينا إذاً ألاَّ يكون الضمير صورة من العقل ؟

وأما نظرية (كَنْت) — فقد شبَّه الضمير بالعقل ، بل قال : إنه عقل خاص ، وسماه العقل العملى ، أو النظر العملى . وقال : إن معرفتنا للأمور تقتضى وجود قوانين أَوليّة بدونها لا يمكن أن تكون . ومجموع هذه القوانين يكوِّن العقل النظرى ، أو النظر العقلى

ولكن العمل أيضاً له مبادئ خاصة ، فإن كل إنسان يجد فى نفسه قانوناً يأمره ويحتكم فيه . وهو أول المدركات الأدبية . وكما أن القوانين الأولية للفكر هى أساس العلم ، كذلك كانت هذه المبادئ لجانب الإرادة . وهذا القانون مصدره النظر العملى ، أو هو العقل نفسه معتبراً — بقطع النظر عن كل سبب تجريبى — كأنه الغاية بلا شرط ، أو الغاية المطلقة للإرادة

ويقول إن الضمير لا يتعلق بعالم المحسوسات ، بل هو من عالم المعنويات . هو شعاع المطلق إلى غير المطلق ، أى إلى عالم الظواهر ، لذلك كان الضمير عنده « شيئاً ثابتاً قطعاً لأنه خارج عن سنن الصيرورة »

وحقاً إن فى هذا المعنى لشيئاً من الحقيقة. فقد رفع (كَنْت) من شأن الضمير وأحله محلاً عالياً ومنزلة سامية . ولكن ألا يمكن أن يكون فى هذا الزعم غلو كبير من جهة التفريق بين النظر العقلى والنظر العملى ؟ يلاحظ حقيقة أن (كَنْت) لم يفرق بينهما لوظيفة كل منهما بل وفى قوتهما ، فالنظر العقلى عنده لا يخرج بنا عن عالم الظواهر . وإلا وقع فى مناقضات شتى . وبالعكس يقول عن النظر العملى إنه يدخلنا بالفعل فى عالم المطلق فنكون من أهل العالم المعنوى أو عالم النهايات . ولكن ألا ترى أن النظر العقلى ، والنظر العملى ، ليسا شيئاً آخر فى معناهما إلا العقل البشرى بعينه ؟ والذهن فى استقلاله بقوانينه وأصوله التى هى أساس حركته ونشاطه؟ وعلى الأخص الضمير هل هو ذلك الشيء الثابت الذى يقول عنه (كَنْت) ؟ إن

رأيه فى ذلك شبيه برأيه الذى زعمه بالنسبة لقوانين المعرفة فقد رأيناه رضى بهذه الأخيرة كأنها عناصر أولية دون أن يفكر فيما إذا كانت من عمل التجربة الفردية أو الوراثية . على هذا الوجه اعتبر (كَنْت) الضمير كما وجده فى نفسه أى تاماً فى جميع أطوار الإنسانية . ولم يسأل نفسه : هلا كان هذا الضمير نتيجة التعليم الطويل ، والعبر التى مرت تحت الأبصار ، وعملاً من أعمال التطور الفاردى فى هذه الحياة تحت تأثير آراء الحكماء والمفكرين ، ورجال الخير على ممر الزمان ؟

والحقيقة أن الضمير لم يكن من الإلهامات الخفية علينا ، فلم يوجد فينا تاماً كاملاً . وإذا كان شعاعاً من نور كما يقول (كَنْت) فان هذا النور لم يكن ساطعاً بمقدار واحد فى العصور الماضية . بل الضمير تكون شيئاً فشيئاً . فهو كسائر الأعمال البشرية خاضع لقانون التطور ، من تغير وتحول ، ووقوف وتقدم . وعلى الجملة فهو ذو تاريخ غير مجهول . وهذا هو السر فى فهمنا لبعض أمور الماضين فنعجب منها اليوم ، أو نأسف لها ومرشدنا فى هذا التعجب ، وهذا الأسف هو هو الضمير نفسه.

وأما النظرية الانكليزية — فهى حقيقة ظهرت مجسمة بفضل آراء أصحاب هذا المذهب . إذ يقولون إن الضمير لم يكن أبداً من المدركات التى حصلنا عليها مباشرة ، وإنما هو نتيجة كسبية حصلت شيئاً فشيئاً . فإن أصل الإرادة والمبادىء المرشدة للقوة المدركة كلها غريزىّ ، وليس لأحدها مزية التقدم على الآخر

يقول إستيوارت ميل : نحن نعيش فى جماعة نظامها القوانين ، وتلك القوانين أباحت لنا أعمالاً ، وحظرت علينا أعمالاً ، فإذا أطعناها فى الأولى كانت لنا حُسناها ، وإذا عصيناها كانت علينا عقباها ، لذلك كانت أعمالنا مبناها المنفعة لنيل لذة أو لدفع ألم . وبتوالى الأزمان نسى أو اختفى ما كان بسلوكنا من أنانية وحب للذات ، وصارت الأفعال التى كانت هى الواسطة لغايتنا فى هذه الحياة ، وهى السعادة . هى الغاية نفسها ، وصرنا بعد نعملها لذاتها ، وأصبحت لنا عهوداً مطلقة غير مشروطة . وعلى هذا نشأ أيضاً القانون الأدبى ، ونشأت عاطفة الواجب ، بمعنى أنها كلها وليدة التشريع الاجتماعى

أما داروين فيقول : إن أصل الضمير أبعد مما يقولون . ولتحقيق ذلك نرجع الى

مادون الإنسانية ، الى الحيوانية ، فنجد فى الحيوان حقيقة غريزة اجتماعية آتية من الغريزة الانانية . وهذا الميل يدفعها الى أن تعيش بعضها بجانب بعض لحفظ نوعها ، وتذب عن هذا الاجتماع حتى الموت . هذا الضرب من الاجتماع أوجد عند الحيوان أول درجة من درجات وخز الضمير . فما الضمير لدى الانسان الا الغريزة الاجتماعية الموروثة ، والتى زادتها قوة تلك الاسباب المختلفة ، كالمدح ، والذم، والحب والكراهية ، ووازع الشرائع ، والثواب ، والعقاب ، اللذين وردت عنهما نصوص الكتب السماوية ، الى غير ذلك . وليس الضمير بغريزى أبداً ولا هو بالثابت الذي لايتغير . لان الغريزة الاجتماعية تختلف طبعاً باختلاف الجماعات . كذلك الضمير لايكون واحداً عند سائر الامم المتباينة البيئات ، بل ولا فى الامة الواحدة فى الازمان المختلفة . فقد شوهد عند بعض الامم أن القتل كان محظورا بين أفراد القبيلة مباحاً إذا وقع على غيرهم . وقد أحلت أمم دفن الشيوخ من الآباء والامهات وسائر الأقارب أحياء ، تخلصاً من نفقات عيشهم ، مع أن هذا العمل فظيع ولا يكاد يتصوره انسان فى هذه الايام . ولقد أباح مذهب الرواقيين الانتحار ، مع أنه فى نظرنا الآن جريمة لا مبرر لها

بملاحظة جميع هذه التغيرات نرى أن هناك قانوناً هو قانون التحول والارتقاء فكلما زاد وعلا ، كلما كمل الضمير ورقى

وكذلك يرى (سبنسر) أن الضمير لا يخرج عن السنن التى تجرى عليها سائر الأشياء فى تطورها ، ولم يكن الا حالة من حالات الطبيعة بأسرها . وأن الإنسان فى أول أمره لم يعرف الا عاطفة واحدة هى الأنانية ، أو الاثرة . ولكن قانون كل كائن من شأنه أن يجعله يتلاءم مع البيئة التى يعيش فيها . ولا ريب فى أن الانسان خاضع لهذا القانون وإلا أصابه التلاشى والانقراض. كلما كان الانسان مضطراً الى العيش مع الجماعة، وكلما نشأ فيه روح الايثار لزمه أن يفكر فى سعادة مجتمعه كما يفكر فى سعادة نفسه للتضامن المعقود بين السعادتين . من هذا التطور فى الارتقاء خرجت بطبيعة الحال طائفة من العواطف الجديدة لم يكن يعرفها من قبل ومن هنا أحب الانسان أبناء جنسه لمحبته نفسه. ثم انتهى بحكم العادة إلى أن أحبهم

لذو أنهم، وتولدت فيه العواطف الخيرية كالايثار والعرف وما إليها، وتقوت فيه عرى هذه العواطف بالوراثة رويداً رويداً، فنشأ عنها الضمير . وأصبح تمييز الخير من الشر في أنفسنا الآن شيئاً طبيعياً. ويقول : ان الذاتيين أو الأنانيين كائنات لا تتناسب طبيعتها مع البيئة الانسانية المستقبلة، وأنهم مقضي عليهم في نهاية بعض أطوار الانتخاب الطبيعي ، ولا يبقى إلا الاشخاص الذين تحلو بتلك العواطف السامية خالصة نقية وقال إن تقدم الضمير ورقيه شيء محتوم ، وسيظهر علينا ويعمل فينا بالرغم منا

تعريف العواطف الأخلاقية

(١) الارتياح . والندم . والتأنيب — فالارتياح أو غبطة الضمير ، هو السرور الذى نشعر به عقب فعل الخير ، هو هدنة فى معترك الحياة النفسية ، هو سكينة ينزلها الله على قلوب المحسنين من عباده . عليك بما يسرك عمله ، لا بما يلذ لك ، تكن براً كريماً

والتأنيب أو وخز الضمير ، أو توبيخ الضمير ، هو الألم المعنوى الذى يعقب كل فعل سيئ . هو اضطراب يقع فى نفس المسيء . فيشعر باختلال فى حركة النفس المطمئنة

والندم هو ألم يصيب النفس عند ارتكاب الخطايا والآثام فيندم صاحبه على ما فعل ، وينوى التوبة والإنابة

والتأنيب ألم شديد قهرى يصحبه أسف وندم على فعل الشر . وقد لا يكون الأسف عاطفة أخلاقية ، فقد يأسف الإنسان على فوات مصلحة له ، أو ضياع فائدة كان يصبو إليها ، أو الانصياع لبلاهة ، أو إجازة غفلة ، وأسباب الندم ووخز الضمير ترجع إلى سوء الفعل ، وإلى الخطايا والجرائم ، وكلها يترتب عليه الالزام والمسئولية . والوخز عقاب واقع ، والندم استغفار مقبول . أما وخز الضمير فقد يؤدى إلى الندم ، وقد يذهب الندم بوخز الضمير . قال يوسويه: أن أول درجات الغفران عند الله هو وخز الضمير

(تنبيه) — العواطف الأخلاقية كلها دلائل قائمة على حرية النفس

الشرف والخجل والحياء — عاطفة الشرف هى الحرص على صفة المروءة الذاتية والاحتفاظ بها نحو أنفسنا واحترامها فى غيرنا ، وهى قوة النفس الحية التى تخشى السقوط وتأباه .

والخجل — هو شعور مؤلم ينبه النفس إلى خطر السقوط ويخيفها منه سواء أكان ذلك فى أعيننا أم كان فى أعين الغير من أمثالنا

والحياء — هو خجل شريف أساسه دقة فهم صاحبه لكل ما يثلم فيه الاحتشام والتواضع والعفة

قال بعضهم : الحياء دليل الإنسانية ، والشرف حياء الرجولية ، أى حياء جدير بشرف الرجال ذوى المروءات

الاحترام والازدراء — الاحترام هو عاطفة فى الإنسان تحمله على تقدير قيم الأشخاص والأشياء حق قدرها

وهناك احترام شخصى ، واحترام للغير ، وكلاهما من حسن شهادة السريرة ولما كانت القاعدة فى تقدير تلك القيم واحدة (القانون الأدبى — عاطفة العدالة) كان تبادل فعل السرائر وتأييد بعضها لبعض علة ذلك الاحترام . أن استحقاق الإنسان للاحترام والشرف واجب عليه . قال الشهير بسكال : إنا نعظم النفس البشرية فى أنفسنا ، ولا طاقة لنا على احتمال احتقارها فينا ، أو احتقارنا لها ، والازدراء بشرفها ومنزلتها . أن من حقائر الأمور أن تكون وجهة الإنسان للفخر ، على أن ذلك أيضاً يعد من أكبر الدلائل على علو منزلته ورفعته . . . . إن من يبالغ فى احتقار الناس و يساوى بينهم و بين البهائم و يريد أن يصدق قوله ، أو يكون موضع الإعجاب ، أو الإقرار عليه إنما يناقض نفسه بشهادة عواطفه الخاصة . إن ما نراه فى الطبيعة التى هى أقوى منا بكثير لهو برهان ساطع على عظمة الانسان . . . . والازدراء أو الاحتقار ما كان ضد الاحترام

والإعجاب أعلى درجات الاحترام ولا يقع إلا للاعمال الجليلة الشأن والفضائل الكبرى كفضيلة الشجاعة وما إليها

قال (كنت) . الاحترام هو أكبر العواطف الأخلاقيـة . ولا يكون إلا حيث تـكون فـكرة الواجب . فما احترامنا للناس إلا لأنهم فى نظرنا يمثلون الواجب أو لأن علينا واجب الطاعة لهم ، أو أننا نرى فى حياتهم مثال المحافظة على الواجب

أنواع السرائر — السرائر تختلف باختلاف عملها ، فمنها **السريرة الصادقة** وهى ما كان عملها جارياً على حكم القاعدة الطبيعية التى تسير عليها أفعالنا . أى وفقاً للقانون الأدبى . ومنها **السريرة الضالة** وهى ما تحيل الخير شراً ، والشر خيراً فيضل بها الإنسان ويشقى . وعلاجها مخالفتها مع الاحتياط . ومنها **السريرة المترددة** التى تقع فى حيرة بين شيئين متضاربين ، وعلاجها المشورة . ومنها **السريرة الموسوسة** وهى التى ترى المباح محظوراً ، ويكون من شأنها المبالغة والتشدد فى الاحتياط والتحرز ، وعلاجها كذلك مشورة العقلاء وأهل الرأى للخلاص من هذه الوساس ، ومنها **السريرة المتراخية** ، وهى التى تبنى حكمها على أوهى الاسباب ولا ترى أكبر الغلطات إلا كاصغرها شأناً . وهذه تجب معالجتها بالمران والقهر ، لان صاحب هذه السريرة يكون إنساناً ناقصاً . ومنها **السريرة (الشاكة المرتابة)** ، وهى التى تعلق حكمها على حالة مخصوصة ، كأن نشك فى وجود القانون الأدبى ، أو لا ترى أن الفعل مأمور به ، أو منهى عنه قانوناً ، وصاحبها يتخلص منها بالتعلم والتنور

علاقة السريرة بالمسئولية — من مدركات السريرة التى تدركها مباشرة بغير واسطة معنى المسئولية . فنحن نحكم على أنفسنا بمسئوليتنا عن أفعالنا . أعنى أننا نشعر بقيمة كل فعل يصدر منا . ونشعر بأننا محاسبون عنه أمام سلطان داخلى ، هو السريرة

وكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله . يقتضى تلازم الفعل والفاعل . بمعنى أن يكون الفعل صادراً عن الإنسان ، ومنبعثاً عن إرادته

المسئولية الأدبية والمسئولية الاجتماعية — نحن نعيش فى الجماعة ، أى فى احتكاك دائم بأمثالنا . ولهذه الجماعة قوانين لضبط العلاقات الضرورية لصيانة

المجتمع ، ومنع كل اعتداء : على النظام العام ؛ وهذه القوانين معلومة للجميع أو مفروض العلم بها من الجميع . وكل من خالفها فللجماعة محاسبته ومحاكمته لتوقيع الجزاء المناسب لفعله. هذه هي المسئولية الاجتماعية

ليست المسئولية الاجتماعية والمسئولية الأدبية واحدة . بل المسئوليتان منفصلتان بعضهما عن البعض . لأن القانون الأدبي لا يشبه القوانين الاجتماعية. ومن سوء المأثرة للقانون الأدبي والازدراء برتبته أن تمثله للعيان رافعاً سوط عقاب أو مزلفاً ببذل سخاء إنما قولنا نحن مسئولون أدبياً معناه أننا نتقبل المسئولية الأدبية لأفعالنا أعني زيادة قيمتها أو نقصها ، رفعها أو خفضها ؛ أو بعبارة أخرى رفعة شأننا أو سقوط منزلتنا الأدبية

شرائط صحة المسئولية — أما صحة المسئولية فتتبع أمرين : أن يكون الفعل صادراً عنا ، وأن نكون أحراراً مختارين في عمله . فالحرية أو الاختيار شرط أساسي في تكوين المسئولية ، وإلا كيف أسأل عن فعل ليس لي فيه عملية اختيار ، أو كنت مدفوعاً إليه بعوامل داخلية أو خارجية ؟ وبقدر ما تكون الحرية تكون درجة المسئولية

تكوين السريرة — الإنسان كائن اجتماعي قابل للتعلم والتكمل ، والسريرة فيه تتكون وتنمو بالتربية ، والتعاليم الدينية ، والتأمل والمطالعة . ضلالها وهداها بالقدوة وما تُلقن من خير ومن شر . لا يداخل الأخلاقي يأس في إصلاحها وهدايتها مهما كانت حالتها ؛ بل لقد أجمع علماء الأخلاق على أن المداومة في علاجها بتكرار النصائح ، وترديد آيات الحكمة والموعظة الحسنة ، مما يردها إلى نصاب التعقل والكمال، وقيمة الإنسان سريرته ، فمتى قيل : رجل ذو سريرة ، كان جديراً بصفة الانسانية . أما من خمدت سريرته فلا يعتبر إنساناً

الباب الثالث

فى الخير والشر وأساس علم الأخلاق

كل ما جاء وفقاً للقانون الأدبى ، وكل ما أوجبته السريرة ، فهو ما نسميه خيراً ، أو واجباً . وكل ما ينهى عنه فهو الشر بعينه

وللخير الأدبى ، أو الواجب ، صفات القانون الأدبى ، فهو مطلق ، لازم ، عام ، ثابت ، لا يتغير

الخير الأدلى والخير فى ذاته — يفرق العلماء بين هذين النوعين : فيجعل (مالبرنش) وطائفة من الفلاسفة الخير فى ذاته متعلقاً بالكمال النسبى للكائنات . فيقولون : إن بين الكائنات تفاوتاً فى كمالها الوجودى ، فهى مراتب بعضها فوق بعض ، وعلى أقدارها ومنازلها يكون إحترامنا لها

فالحق سبحانه أكمل من الإنسان ، والإنسان أكمل من سائر الحيوان . والروح فى الإنسان أكمل من الجسد ، والإدراك فى الروح أكمل من الحواس .

هذا النظام الرتبى هو الخير فى ذاته عندهم . وعلى هذا الترتيب يكون تفضيل الإنسان للكائنات فى أعماله وطرائقه

وهذا النظام الرتبى هو الكمال الأقصى الذى يجب أن يكون وجهة كل إنسان فى هذا الوجود ، ولما كان الخير هو أساس المحبة ، كانت محبتنا للشىء على قدر منزلته فى مراتب الطبيعة . فالأفعال الخيرية فى ذاتها هى الأفعال التى تتناسب مع هذا النظام ، وأفعال الشر هى التى تحدث اضطراباً فى هذا النظام . لا يوجد كائن ردىء ، أو شر من حيث هو . فالكائنات الصغيرة ما كانت صغيرة إلا لنقص فى كمالها ، بالأضافة إلى غيرها ، فهى وإن كانت أقل الكائنات منزلة إلا أنها ليست بشرها . وكل تقدير أو ميل لها لا حرج فيه . وإنما الحرج أن تبالغ

فى أقدارها ، أو تنال من محبتك ما لاتستحق ، أى بما يريد هواك ، وتشتهى الإرادة منك على غير حكم القاعدة

والخير الأدبى (الواجب) هو خير خاص بالإرادة ، هو اتفاق الإرادة والخير فى ذاته (الكمال الاقصى) . ومتى عملت الارادة باختيارها على حكم قاعدة تفضيل الاشياء بحسب أقدارها وكمالها فى الوجود ، كان عملها هو الخير الأدبى بعينه

فالخير فى ذاته هو المبدأ ، وهو أس القانون الادبى ، والخير الادبى هو ثمرة هذا القانون ، هو الطاعة للقانون ، هو الواجب المؤدّى

أكثر مايتعلق الخير الأدبى بالمقاصد ، والنيات ، ومغالبة الإرادة ، فان مواساة البائسين مثلا خير فى ذاته ، ولكن القيام بالمساعدة فعلا لمحض الخير ، لانه واجب ، أو لمجرد الاخلاص ، هوالخير الادبى . ولا يكون الخير فى ذاته خيراً أدبياً إلا إذا تم لغير وجهة سوى الواجب ، لا لهوى فى النفس ، ولااللذة فى الفؤاد ولا لمصلحة يُرمى إليها . وإلا لكان بعيداً عن المحض ، بل ربما كان شراً . كذلك الشر فى ذاته قد يكون خيراً أدبياً إذا جهل فاعله وجه الشر منه ، وسبق حسن النية فيه

وبالاختصار فان الخير المحض هو النظام الذى أوحى به الله تعالى الى عقل الانسان وسريرته . والقانون الأدبى هو مجاهدة الإرادة كما قلنا لتسير فى طريق الغاية المرجوة وهى الخير الاعلى ، وتلك المجاهدة هى المران ، واستكمال الملكات البشرية . وهما طريق القانون الأدبى

علاقة الخير المحض بالخير الأدبى — هل كل خير يكون فعله إلزامياً ؟ — كل واجب خير ، وليس كل خير واجباً ، أى ليس بالزامى . يجرى على ألسنة الناس . « أنا لاأفعل إلاالواجب » إذاً غيرالواجبلايكونإلزامياً . ولكن الانسان فى مقدوره أن يفعل أكثر من الواجب ، وهو الغرض الكمالى الذى يدعى إليه وان يكن غير إلزامى ، إذا كان الخير غير إلزامى لمحض كونه خيراً . فما علة عهد الاحترام الواجب لبعض صنوف الخير ؟

العلة فى ذلك هي الإرادة الآلهية . لأن الله تعالى خلق الكائنات على نظام اقتضته حكمته أولا . فهو بلا شك يوجب على الناس إحترام ذلك النظام . وكل عمل من شأنه صيانة هذا النظام وتقديسه فهو عمل مأمور به . وكل عما يقصد منه التطاول والاعتداء عليه ، فهو عمل منهى عنه

إذاً يكون أساس عهد الاحترام للاشياء هو احترام نظامها فى هــذا الوجود

معنى النظام والاختلال والخير والشر —

النظام الطبيعى ، أو العقلى ، أو الادبى ، كله واحد ، ومراجعة المشيئة الآلهية التى صدر عنها نظام الوجود

والنظام هوعلاقة الوسائط بالغايات ، والصلة بين تركيب الكائنات والاغراض التى خلقت من أجلها . فأينما وجد النظام ، وجد القانون . وأينما وجد القانون ، وجـد العقل . والاعتقاد بالنظام اعتقاد باتساق الوسائط والغايات . وهو اعتقاد بالعقل الأعلى ، اعتقاد بالقدرة الالهية مدبرة هذا العالم

فنظام كل كائن هو ما يشمل شرائط وجوده ، وما العلوم إلا معرفة قوانين ذلك النظام

معنى النظام فى كل شيء ، أعنى النظام اللغوى ، والاخلاقى ، والسياسى ، والديني ، هو أساس التربية

والواجب والخير هما النظام الأدبى

والشر هو الاختلال الأدبى

كل مخلوق يكون فى نظامه متى كان لايخرج عن حدود قانونه ، ولم يعمل إلا للغاية التى خلق من أجلها ، أى متى كان فى حال تتفق مع طبيعته ، وما أوجب الله عليه . أى متى كان يعمل فى حدود القانون الأدبى

وإذا استعمل الإنسان قواه وملكاته العالية التى وهبت له ليرقى ويسمو تبعاً لطبيعته السامية فيما ينزل قدره ، ويزرى بمنزلته، تدهور ، وفسدت طباعه، وتجرد عن محاسنه ، وخبثت طينته

أساس القانون الأدبى —

مهما كانت سيادة القانون الأدبى ، ومهما كان سلطانه الأعلى على النفوس. فلا إكراه فيه ، ومهما كان قاسياً جباراً ، كما يظهر لنا ، فإنه لايمس حريتنا ، ولا ينقص منها شيئاً . نعم إنه يكلفنا الطاعة له . ولكنه لا يضطرنا إلى إنفاذ أمره . ولنا أن ننصرف عنه معرضين ، بدليل ما يقع منا كل يوم ، وكل وقت ، من الخلاف له والانحراف عنه . وكذلك يجب أن يكون ، لأن جمال العمل فى حريته ، أى بالإختيار فى عمله . والفضيلة فيه الائتمار بالقانون مع استطاعة المخالفة والإنكار . أما لو قلنا بانالواجب علينا قوة قاهرة لامفرّ منها ، فلا يكون لأى عمل من أعمالنا قيمة أدبية ، بل يكون مثلنا مثل حجر قذف به فى الهواء فلا بد من سقوطه على الأرض . لأنه ليس فى طبيعته غير ذلك

كذلك ليس من الصواب القول إلى حد ما . باننا ملزمون او مأمورون . لأن الحقيقة أننا نلزم أنفسنا ، ونضع فى أعناقنا عهداً للإنسانية . ولكن بيد الإرادة الباطنه ، لا بيد أجنبية خارجة

من العبث أن نحاول القول باستمداد الواجب من السلطة الاجتماعية . ولمَ ذلك ؟ ألأننا نخافها ونجزع من بطشها ؟ إذا كان كذلك فلا يكون لسلوكنا لون من الألوان الأدبية . أم لتفضيل الطاعة على المعصية بأمر العقل ؟ ففى هذه الحالة يكون الأمر أمر العقل ، أى أن نفس الإنسان هى التى تُلزمه وتطوقه عهد الوفاء للمجتمع . أم لأننا إنما نرهب قوة أعلى وأعظم وهى العقاب الألهى — جزاء الأخرة ؟ أو نرغب فى ثوابها وحُسناها ؟ كذلك تتجرد أفعالنا — إلى حد ما — من الصفة الأدبية . أم لأن المولى جل جلاله يمثل لنا الكمال المطلق ؟ وقانون العقل يسوقنا إلى هذا الكمال ؟ وهذا معناه أننا لا نطيع إلا عقولنا . إذاً فالإنسان من حيث الوجهة الأدبية هو الشارع والمشرّع له ، أى أنه يُشرّع ثم يخضع لما يُشرعه

ولقد أجاد (كَـنْت) فى بيان هذا المعنى فقال : ان القانون الذى تخضع له الإرادة لم يكن ضرورة قاهرة أجنبية عنها ، بل هو عمل الإرادة نفسها ، فإذا خضعت له لا تمس بأذى فى استقلالها ، بل فى ذلك تقديس لحريتها ، وإظهار لخصائصها . هنا سر عجيب لا شك فيه . وهو معنوية هذا القانون . فبه تظهر المنزلة البشرية بأجلى مظاهرها ، وأجمل صورها

الباب الرابع

فى السلوك الأدبى

أسباب الفعل — أسباب الفعل هى الواجب ، والهوى ، واللذة ، والمصلحة .

يفرق الأخلاقيون بين الأسباب والبواعث ، فيقولون : إن السبب مبدأ عقلى ، والباعث مبدأ شهوى . وان القوة المدركة مصدر الأسباب ، وهما المصلحة والواجب . وإن الحساسية مصدر البواعث ، وهى اللذة والهوى . وقد يدعون البواعث أسباباً بإعتبار أن السبب جنس يجمع البواعث وغيرها

أما الواجب فقد سبق تعريفه

وأما الهوى فهو الحركة التى تجذبنا نحو شىء محسوس، أو تبعدنا عنه. مثل: الغضب ، والحقد ، والانتقام ، والميل للفخر ، والشرف ، والغنى

واللذة كل ما يطرب الحواس ، إلا أن هناك ملاذ سامية كلذة التخيل ، والذهن ، والقلب

والمصلحة كل ما يتفق و يتناسب مع الرخاء والسعادة والصيت ، وكل ما يحصل منه الإنسان على فائدة أيا كانت

ولما كان القانون الأدبى هو قانون الطبيعة البشرية ، وجب على كل إنسان أن يسلك فى طريقه قواعد هذا القانون وإلا هوى فى حضيض الحيوانية فلا يعد إنساناً . ولا يكون كذلك حتى يكون رائده معنى الواجب والشعور بالواجب

قد تتفق الشهوات والواجب لدى فعل من أفعال الخير ، فلا جناح ولا أثم . وإنما يجب أن تكون تلك الأسباب فى نظرنا واعتقادنا ثانوية تتبع الواجب ، فتأتمر بأمره ، وتنتهى بنهيه . وكل فعل من أفعال الخير تدفعنا إليه الشهوات دون الواجب فهو فعل مجرد من كل قيمة أدبية ، ولا وزن له فى ميزان السرائر

هل يكون الشرف سبباً لأفعال الانسان ؟ إن الشرف الذى هو فضيلة العمل على كسب احترام الغير من أكبر البواعث ، وقد يحل لدى بعضهم محل السريرة . ولكنه يقصر عن مطاولة الواجب في عمله وأثره . الواجب مبدأ ، أو حقيقة . أما الشرف فقد لايكون إلا وهماً . الواجب فى معناه الكبير واحد لدى كل أمة وفى كل زمان ومكان أما الشرف فهو كالرأى ، يتغير بتغير الزمن ، ويختلف باختلاف البيئات . والعظمة من الشرف لاتقوم مقام العظمة من الواجب ، كالعواطف لاتحل محل العقل ، والسريرة والشرف عون كبير من أعوان الواجب ، ومع هذا فهما لايختلطان بعضهما مع بعض ولا يحل أحدهما محل الآخر إن خيف الخطر على الاخلاق وفساد الطبائع . قد يتحد لدى بعضهم معنى الشرف ومعنى الواجب اتحاداً تاماً فلا يعود يفرق بينهما ، فيقول : الشرف ، ويريد الواجب ، تكريماً لاسمه وتعظيماً لشأنه . وهذا تأويل مقبول لاغبار عليه عند بعض الأخلاقيين

الشرف كلمة تطرب النفس وتشجيها ، وتستنفرها وتغريها ، فقد تدفعها إلى أقصى مانى الحياة ، أو تقف بها موقف الأخطار لاتهاب الردى فتستعذب الموت استعذابها لماء الفرات . وقد لاتفعل من ذلك شيئاً

أما الواجب فنعرفه متى تمثل لنا برداء الشرطة ، وشارة الاحكام ، إذا تكلم بصوته الخافت فكأنه الحديد أطبقت عليه المطارق

أكثر مايتوق الشرف إلى الزهو والافتخار حيث يخاطب القلوب ، وللقلوب الملق . أما الوجب فكل ما يرضيه الاذعان للقانون حيث يناجى الضمائر ، وللضمائر الصدق .

حياة الشرف حياة ظهور وغرور ، وحياة الواجب حياة العظمة والقوة

يخلق الشرف الامم الشامخة المتعالية ، ويخلق الواجب الامم القوية الراسخة

معنوية الفعل ـ المراد بالمعنوية القيمة الأدبية للافعال البشرية ، أى علاقة الفعل بالقانون الادبى ، أو بعبارة أخرى درجة الفعل من الخبيث والطيب . والمعنوية تلبس الفعل إما لذاته ، وإما لماقام به . فحسن القصد أو النية لعمل الواجب . لاتكفى للحنو

الادبى . بل لا بد من وقوع الفعل بالشرائط المطلوبة ، وأن لا يكون الفعل إثماً فى ذاته ولا أن تأباه السريرة . لان النية لاتجعل الحرام حلالا مباحاً ، ولا تبرر فعل الشر طلباً للخير . ومع كل فقد يكون الفعل حسناً محموداً ، ولو كان فى ذاته خبيثاً متى خلصت فيه نية فاعله بجهل حقيقته جهلا تاماً ، وأنه لم يقصد من عمله إلا فعل الخير . وكذلك العكس فقد يكون الفعل فى ذاته خيراً ، فينقلب مع النية السيئة شراً . كالصدقة مثلا فإنها خير فى ذاتها إلا إذا أعطيت لفقير لغرض خسيس فانها تكون جرماً وإثماً كبيراً

فالفعل لا تكون معنويته تامة حتى يكون خيراً فى موضوعه ، وشرائطه ، وعنايته

صفاء النية — صفاء النية هو العمل بإرادة خالية من كل غرض شخصى ، أو ميل ذاتى ، كالعمل للواجب ، أو الإخلاص أو لوجه تعالى . وكلما كان الفعل خالصاً علت قيمته أدبياً الى غير نهاية

والغرض من حسن النية هنا النية أو الإرادة المتفقة مع القانون الأدبى إتفاقاً صحيحاً لاشبهة فيه ، من أي ناحية من نواحيه . ولا تكون الإرادة أو النية حسنة ما لم تكن شريفة الوسائط ، نبيلة الغاية . فالغاية لا تبرر الوسائط غير المشروعة وإلا تناقض العدل مع نفسه والحق لا يعترض الحق أبداً

من فاسد الآراء قول بعضهم « افعل ما تستطيع عمله بشرط أن تكون حسن النية » كأنهم يبررون سوء السلوك متى ارتكز على حسن النية ، والتعدى على الحقوق مع احترامها وفعل الخير بواسطة فعل الشر

إن القول باستعمال ماتيسر من الوسائط ولو كانت السرقة والتمرد والوشايات والقتل لتحقيق غرض شريف فى ذاته ، معناه القول بمبدأ سيادة الغاية ، المؤدى الى تبرير الافعال الممقوتة

قال الشهير بوسريه : « شرف الحياة ونبالتها يتعلق بشرف الوسائط والرجل الخيّر يأبى الا الوسائط الخيّرة للوصول الى الغرض الخيّر واضعاً نصب عينيه إحدى قواعد القانون الأدبى : طريقُ العدل العدلُ وطريق الإنصاف الإنصافْ

نظرية (كَنْت) فى استقلال الارادة

يقول (كَنْت) إن الأصول الأدبية مستقلة تماماً عن أصول النظر الجدلى. فهو لذلك يضع أصل الواجب فى شخص الإنسان . فى إرادته المعقولة التى سنت له قوانين حياته . وهو ما سماه « بالإرادة المستقلة » تلك نظريته فى حسن الإرادة

وعلى زعمه تكون الإرادة صالحة : —

أولاً — متى أمكن تعميم مغزاها وحكمها بلا تناقض بينها ، لأنها إذا تناقضت كان ذلك دليلاً على أنها لا تصلح عامة . أى أن صلاحيتها ليست مطلقة، ومن ذلك المبدأ الذى سماه (كَنْت) بالأمر بلا شرط[1] وصيغته : أعمل بحيث تكون الحكمة من عملك قانوناً عاماً

ثانياً — تكون الارادة صالحة صلاحية مطلقة متى تجردت عن كل غرض فى عملها . أى أن الإرادة تعمل لنفسها كأنها غاية فى ذاتها . ومن ذلك صورة ثانية للأمر بلا شرط وهى : إعمل بحيث يكون عملك الإنسانية ، سواء فى شخصك ، أو فى شخص غيرك ، كأنه غاية لا واسطة .

ثالثاً — تكون صلاحية الإرادة مطلقة متى صلحت لأن تكون دليلاً للقانون ومرشداً : حتى كأنها شريعة عامة . لان هذه الصيغة هى التى تجعلها غاية فى ذاتها . ومن ذلك صورة ثالثة للأمر بلا شرط وهى : أعمل بحيث تعتبر إرادتك نفسها كأنها تملى بحِكْمَتِها أحكاماً وقوانين عامة

---

(١) هذا مقابل الامر المشروط وصيغته : من أراد الغاية هيأ لها الأسباب ، كقولهم : اذا أردت أن تكون غنياً فعليك بالعمل ، أو سعيداً فاكسر من شهواتك .واحترس من افراطك

الباب الخامس

الفضيلة والرذيلة

المثابرة على عمل الخير ، والاخلاص فى الواجب ، وأعتياد شورى العقل فى تدبير الأمور ، واتباع القانون الأدبى ، وإرضاء السريرة ، تلك حدود الفضيلة . وضدها هى الرذيلة

تهدى الفضيلة الإنسان إلى الغاية التى رشح لها . وأما الرذيلة فتضل به سواء السبيل . والفضيلة ترفع من شأنه ، والرذيلة تلزمه الانحطاط والتدهور ، فالعقل ، والفضيلة ، والحرية ، والقوة المعنوية ، والشرف ، كلها معان متشابهة أو متقاربة وكذلك الشهوة ، والرذيلة ، والاسترقاق ، والجبن ، والخزى

النخوة فى معنى الفضيلة ، والجبن فى معنى الرذيلة

لأن الثبات ، أى صلابة القوة المعنوية ، والإرادة الصحيحة يقتضيان شجاعة وإقداماً ، وبالعكس ، لمَ يكون الخبيث خبيثاً ؟ لانه جبان ، ولأن الجبن طريق الرذيلة

ليست الفضيلة حيلة غريزية ، ولا الرذيلة عيباً ، أو نقصاً طبيعياً كما يقول بعضهم ، وإنما الفضيلة ثمرة مجاهدة الإرادة ، ومغالبة العادة ، والرذيلة نتاج الضلال والغفلة . ولولا مغالبة النفس وقهر شهواتها ، لما كان لصاحب الفضيلة فضل على غيره من أهل الضلال ، وذوى الخبث ، وأحلاس الآثام

عرف أفلاطون الفضيلة بانها : التشبه بالمولى عز وجل . وقال (مالبرانش) إنها حب النظام . والمعنى واحد . لان عمل المولى بُنى على النظام والتناسق والحكمة

ومحبة النظام هنا معناها محبة بالإرادة التامة ، لا مجرد الأبتهاج بالنظام ، بل

يكون ذلك الحب أفعل فى النفس من الرغبة والرهبة ، حتى يصير مبدأ من مبادئها التى تمتزج بدم صاحبها فلا يتحول عنها فى السر والعلانية

وقال آخر :الفضيلة سيادة النظام فى النفوس . كأنها روح مستمد من الطبيعة الآلهيـة . وقال (مالبرنش) إن الرذيلة هى الحب الاعمى للذات ، والفضيلة حب النظام . وهذا هو جماع الاخلاق الـكريمة

صفة الفضيلة وشرائط وجودها

إن الشرط الاول من شروط تحقيق الفضيلة هو أن يكون المتحلى بها عالمـاً بما يعمل ، عارفا بالقيمة الأدبية لعمله ، قاصداً عمل الخير منه

قال الشهير بوسويه : « ويل لمن عرف الفضيلة ولم يولِّ وجهه شطرها وسعى لهـا . » لايكفى لعمل الخير والثبات عليه كما تقتضيه الفضيلة معرفة الانسان للخير بل لابد من تعلق القلب بحب الخير ذاته . اذ يـكون الشرط الثـانى لتحقيق الفضيلة هو حب الخير حباً صادقا « بالعقل والقلب » وهو إرادة الخير والتعلق به

ولا يكون لمعرفة الخير وحبه أثراً فى الأخلاق إلا بمجهود الإرادة . وهو الشرط الثالث لتحقيق الفضيلة . وحقاً إن قيمة الخير الذى يناله المرء يكون على قدر مجاهدته لشهواته وغاياته . فكلما كان ذلك المجهود عظيماً كان الفضل أعظم

عرفنا الفضيلة بأنها اعتياد النفس على عمل الخير . هذا الاعتياد لا يأتى إلا بقوة النفس المطمئنة . وجهـدها الثابت الدال عليـه الميل لعمل الخير وسهولته على النفس

فالثبات والتغلب على منازع الشهوات ، وخوادع الحواس ، وصرف أمانى حب الذات ، والخضوع للقـانون طوعا واختياراً ، حباً فيـه واجلالا لشأنه ، ودفع النفس الى فعل الخير والواجب بعزم مؤكد ، وجهد متجدد ، وتحذيرها من صغائر الاثم واللمم ، وتطهيرها من أرجاسها بالنصح ، والتوبة ، والاصلاح ، والسير الى الامام فى كسب الفضائل والمحامد ، والترقى فى مـدارجها (فمن وقف فى طريق الفضيلة انقلب على عقبيه) ذلك سبيل الحيـاة ونظامها ، وتلك هى الفضيلة ، أى

المران على القوة الأدبية ، وشجاعة القلب : ومن يرق أسباب الفضائل لا شك واصل إلى الغرض الأكمل ، وهو شبه كمال الله المطلق

محاسن الفضيلة ومساوىء الرذيلة — الفضيلة تغرس السلام والسكينة فى القلوب ، والنظام والطمأنينة فى النفوس

والرذيلة هى اختلال نظام النفس ، فهى لذلك تورث قلق الخاطر ، وحرج الصدر ، وشجى القلب ، واضطراب النفس . تلك الأحزان السوداء التى قد يكون لها أحياناً ستر من المسرات يحجبها عن النواظر حيناً ثم تكون عاقبتها غالباً اليأس ، أو الجنون ، أو الانتحار

الرذيلة هى الإنسان معكوساً وضعه ، فقواه تعمل لغير ما خلقت له . تعمل لسقوطه وضعته بملكاته التى فطر عليها لعلوه وكماله . والفضيلة تغرس المحبة فى القلوب . أما الرذيلة فتنتزعها ، لأن المحبة هى الاخلاص . هى الخروج عن الذات أو إنكار الذات . فالشهوة والرذيلة والحواس لا تحب ولا تخلص بل تتبع هواها للافتراس والتهام الغنيمة . والمحبة هى قوة ومرتبة شرف . ونعمة .

أما الرذيلة فهى ضعف وسقوط ونقصان .

دليل المحبة السماحة فى العطاء وتوالى الهبات والصلات .

من شرائط الفضيلة العمل بها مع الارتياح والسرور ، أى العمل على تحقيقها لا رهباً ولا طاعة لأمر . بل حباً فيها وتفانياً فى ذلك الحب

الجندى إذا خاض غمار الحرب طوعاً للنظام العسكرى فقط فهو بعيد عن الفضيلة مجرد عنها تجرداً مطلقاً . إنما يقربه من الفضيلة شجاعته وحماسته للدفاع عن حوضه ، والذياد عن حقيقته

ما أجمل الفضيلة وما أبهى محاسنها ؟ فكيف لا يتعشقها أولو البصائر والأبصار ! ! !

وللفضيلة درجات شتى لاعداد لها ، حدها الأدنى الفضائل العامة التى بدونها

لايكون الانسان أميناً ، وحدها الأقصى تلك الفضائل العالية التى تخلق الأبطال ورجال التاريخ

اثر الفضيلة والرذيلة فى النفوس

مما سبق نخرج بالنتيجة الآتية : —

أما الفضيلة فهى نور قدسى يشيع فى نفوس الفضلاء ، وهدى يسكن فى قلوب الابرار ، منزلا معه السكينة والايمان ، فترى ذا الفضل وكأنما اشتملت عليه السعادة ، وحف به الحبور ، وكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها وطالعته الأفلاك بسعودها . فلا تزال تراه منشرح الصدر ، منثلج الفؤاد ، مغتبط النفس ، هنئ العيش ، يخوض غمرات الحياة آمناً مطمئناً ، لايكاد يُري الافرحاً مستبشراً ، إذا أصابته مصيبة استرجع لها فلاتزيده إلا إيماناً ، ولا تملؤه إلا يقيناً ، وهل يكون كذلك إلا لدنوه من الكمال الروحى الذى هو طلبته القصوى ؟ وبغيته العليا ؟ وهل كتب الله الفوز إلا للفضلاء الأبرار ؟

وأما الرذيلة فهى عناء الحياة ، واضطراب العيش ، وظلام النفوس ، وقيد الأرواح . فلا تكاد ترى صاحبها إلا كاسف البال ، قلق الخاطر ، كأنما تعاورته المصائب ، وحلت به النكبات ، واشتملت عليه الأحزان ، وطوقه الشقاء . يقطع الحياة وكأنه فى بحر لجىٍّ يغشاه موت الجزع ، وتعلو به اثباج الفزع ، وتهوى به عوامل الهلع . فهما خادع نفسه وغشى بها غواشى المسرات الكاذبة ، وأنالها طرف اللذات الخادعة ، فلا يستطيع التخلص مما هو فيه من كآبة ظاهرة على محياه ، ولا من جوى مستكن فى أعماق نفسه ، يلهب صدره ، ويذيب فؤاده . وأكثر ما تكون خاتمة مطافه : الجنون أو الانتحار

ولو فكر هذا المنكود فى سر ما هو عليه من شقاء ، وما انتابه من بلاء ، لعلم أن الرذيلة هى سر بلائه ، وعلة شقائه

الباب السادس

الشهوات

تكلمنا فى علم النفس عن معنى الشهوة ، وقلنا : ان لها معنيين ، وعن أصل الشهوات وأقسامها ، وسنتكلم هنا عن بعض اعتبارات أخلاقية تجعل لكلمة شهوة معنى الميول الحادة العادية على حدود النظام

الشهوة رذيلة

تأتى الرذيلة من الشهوات : فالأنانية أو حب الذات فيها معنيان : حب الشهوات ، والاعجاب بالنفس . أعني تفوق القوتين على شخصية الانسان الحرة ، كما أن الفضيلة هى تفوق العقل والحرية على هاتين القوتين . بالرذيلة يكون الإنسان مقهوراً مغلوباً محكوماً . وبالفضيلة يكون قاهرا آمراً حاكماً

قال شيشرون : من أراد أن يكون حراً فعليه أن يكبح شهواته وملذاته ويقل غضبه ، ويجعل حداً لشحه وبخله ، ويعالج جراحات نفسه ، ولا ينصح لغيره حتى ينتصح هو ، فيعصى شهواته المتسلطة عليه وهما الفضيحة والعار . فليس الحر غير الرجل الحكيم . وما الرق إلا طاعة النفس الدنيئة . كذلك يكون المستسلمون للشهوات وأهل الضلالة

خداع الشهوات — قال الشهير (لابرويير) : — الشهوات بجملتها كاذبة تريد لتتوارى عن أعين الغير ما استطاعت إلى ذلك سبيلا ، وقد تخفى على نفسها أيضاً فما من رذيلة إلا ولها شبه كاذب بفضيلة من الفضائل . يريد أن للرذائل مظاهر خادعة تصرف الأذهان وقتا ما عنها ، فيختلط أمرها بالفضائل : وذلك عند ما يسمون الخوف أو الجبن مثلا حذراً وبعد نظر ، والبخل اقتصاداً وتبصراً ،

والاسراف جوداً وسخاء، والاعجاب بالنفس احتفاظاً بالكرامة الشخصية، والغضب بأساً ورجولية، والعنف قوة، والعناد ثباتاً فى الخلق، والتذلل أدباً ولطفاً، والكسل راحةً، والحسد انصافاً وعدلاً ودفاعاً عن الحقيقة، والتشدد والتعصب غيرةً، وطول الدعوى علماً وأدباً والتّسبل والدناءة بساطة وتواضعاً، والبلادة رزانة وتعقلاً .

علاج الشهوات ومجاهدتها —

تعالج الشهوات بالاحتراس منها، وحفظ الحواس أن تتأثر بها، والهرب من الشر مهما كانت صورته .

(١) فالعمل أقوى سبل الخلاص من الرذيلة، وأما البطالة فهى بابها المولوج

(إن الشباب والفراغ والجِدَة   مفسدة للمرء أى مفسدة)

(٢) تعهد السريرة يومياً، وملاحظة ما يطرأ على سلوكها من تغير وتحول، والوقوف على أسبابه آنا بعد آن، وعرض ما يبدو على العقل والقانون الادبى

(٣) مخافة الله تعالى — قالت الحكماء : رأس الحكمة مخافة الله . والطمع فى ثوابه والخوف من عقابه من أسباب طرد الرذيلة عن القلوب

وليكن للانسان ميل غريزى لحفظ كيانه الادبى كميله الغريزى لحفظ حياته، ومقاومة الشر لا تكفى بل عمل الخير هو السبيل الوحيد لاجتناب الشر . فقد قال حكيم : إن الفن العسكرى يؤكد أن الجيش المدافع اذا اقتصر على الدفاع دون الهجوم فقد فقد نصف قوته : كذلك الارادة، متى طالبتها الشهوات بالبخل قابلتها بالجود والسخاء . واذا زينت لها الكبرياء والاعجاب أجابتها بالخضوع والتواضع

ضرر الشهوات ومخالفتها

لا تقف مضار الشهوات على الحياة الادبية، بل تتخطاها الى الحياة الجسمية، فانها كالنار تلتهم ما يقع فريسة لها

والشهوات كالامراض لها تاريخ أو حياة، فهى تكون بادىء بدء فكرة ترد على الذهن، ثم تخيلا شديداً، ثم لذة، الى ان تنتهى أخيراً فتكون سلطانا قاهراً

قال الشهير بوسيه إن الشهوات كالنهر المتدفق من علو ، عسير إيقاف تياره بسد مجراه ولكن من الميسور تحويله . كذلك يقول : إن أنجع الطرق للوقاية من الرذيلة شغل الذهن بالمبادىء الحكيمة ، والتعاليم الصالحة ، في أيام الشباب الغض حتى إذا أتت الرذيلة وجدت المكان مشغولا

الشهوات لا عقل لها ، فلا تعرف طرق الاقناع ، بل هى شديدة عنيفة عمياء نافرة ، ومن أخص صفاتها أن ليس لها قانون ، ومن شأنها الاخلال والتهجم على العقل ، واطفاء سراج الضمير

وقال بوسيه ايضا : من العبث مقاومة الشهوة بقوة الدليل والبرهان اذا كانت تلك الشهوة هائجة ، والا زادت ثباتا ورسوخا من حيث تبغى صرفها . بل الواجب تسكين ثورتها بتحويلها ثم القائها جانبا ، ولا تقابل وجها لوجه .

الفضائل الاخلاقية

(التبصر والقوة والاعتدال والعدل)

أقسام الفضائل الاخلاقية

الفضيلة واحدة فى حقيقتها ، فهى علم الخير ومحبة الواجب . هى قوة اخلاقية ثابتة ، غير أنها ذات مظاهر مختلفة ، تسمى بسببها باسماء شتى

جعل القدماء الفضائل الأخلاقية أربعا . وهى : التبصر، والقوة، والاعتدال، والعدل . وسموها بالاصلية . لان الفضائل الاخرى تتصل بها أو تدخل تحتها

(١) التبصر أو الحذر

التبصر هو فضيلة تعرف بها أقوم الطرق لاجتناب الشر أو فعل الخير . أعنى التمسك بالقانون الادبى للوصول إلى الغاية التى رشح لها الإنسان فى هذه الحياة

يعلم من ذلك أن التبصر هو دليل الفضائل الاخرى ، لان العدل والقوة

والاعتــدال لامرشــد لها ولا هادى إلا التبصر . فالقوة مثلاً ليست عدم المبالاة والعمل حسب المشيئة الإنسانية ، بل هى العمل مع التبصر والحذر والإقدام بلاتهور

الفضائل الأخلاقية كلها مشتركة فى عملها ، متضامنة فيما بينها ، فلا نحصل على واحدة منها حتى نحصل عليها كلها . فالعدل لا يكون عدلاً حتى يكون بصيراً قوياً معتدلاً . وهكذا كل الفضائل الاخرى ، وانما تتفاضل بالقوة والضعف فى الإنسان الواحد

وللتبصر أركان هى ذكرى الدروس الماضية ، وفهم الاحوال الحاضرة ، والانقياد لنصائح الغير ، مع إدراك وحسن تمييز ، والقياس العقلى الصحيح ، وهو استنباط المعلومات الجديدة من المعلومات المكتسبة ، والنظر فى عواقب الامور خشية مفاجأة الوقت ، اوالتيقظ والاحتراس لدفع الطوارئ والاخطار ، واغتنام الوقت والفرص

(٢) القوة

القوة أوكما يسمونها أيضاً الشجاعة ، أوعظمة النفس ، هى فضيلة اجتياز العقبات التى تحول دون تحقيق الخير ، وتأييد النظام ، واحترام القانون

والشجاعة فضيلة تخرّج الابطال وتنبت العظمة والجلال بل هي مظهر النبل والقوة للعواطف القلبية

والقوة ليست فى الحقيقة إلا إمكان تحقيق النظام ، وإنفاذ القانون ، لأن الانحراف عن القانون ، والخروج على النظام ، زيغ وسقوط وضعف ، ولكن دلائل القوة هى العمل فى دائرة القانون والنظام ، وإنفاذ القانون وتأييد النظام

فمن استسلم لغضبه ذل ، ومن ملك نفسه كان قوياً معتدلا . والاعتدال الحقيقى قوة وشجاعة ، قوة منظمة ، قوة مرتبة ، والتهور سقوط وضعف ، لأنه قوة غير منظمة وغير مرتبة

للشهوات والعواطف طريقان — النشاط والعنف . فالنشاط هو قوة ضابطة لنفسها . تشتد بحزم لاجتياز العقاب ، والتغلب على الصعاب . والعنف قوة تندفع

بغير رشد ، وتتجاوز الحد فتنشط ، وتحتد فيدركها الوهن والسقوط . فالنشاط هو القوة بمعناها الصحيح . أما العنف فاصحابه يظنون أنفسهم أقوياء وماهم باقوياء . وإنما هم يخلطون فلا يميزون بين المبادىء وبعضها لدقتها على أفهامهم ، وبعدها عن مداركهم . فهم أناس ينقصهم ذوق الحياة

ويدخل تحت القوة فضائل جمة . (كالصبر) وهو احتمال الشدائد ، وعدم النكوص . والتقهقر أمام الحوادث . و(التجلد) ، وهو محاولة النهوض ، والتقدم أبداً . و (المقاومة) ، وهي الثبات في معالجة الحوائل للتغلب عليها ، و(الشهامة) ، وهي الاتيان بعظائم الامور ، (والبطولة) ، وهي تضحية الكثير حتى الحياة في سبيل الحق . تلك اسماء مختلفة للقوة في معناها الحقيقي

وكذلك (الثقة والثبات والعزم) ، كلها اسماء للقوة أيضاً أو من صورها الواجب التنبيه عليها والتنويه بها

والثقة — هي اعتقاد راسخ لايقبل الشك ، وإيمان لايتزعزع في أمر ثبتت صحته متى قام بنفس انسان كان عقيدته ورأيه الخاص . أما من استسلم للشك فقد غلب على أمره ، أو هو نصف مغلوب . لان تردد الذهن يوهن القلب

والثبات — عزيمة في النفس تدأب على اتمام مابدىء به فلا تستريح حتى تتم ماشرعت فيه . وتستكمل ما أتمت ، وهي فضيلة من كبريات الفضائل الخلقية

قال أفلاطون : الظالم أبداً ضعيف ، لانه لايتفق مع نفسه ، ولا هو بقادر على أن يجمع قواه . وقال بسكال : لايقاس فضل الرجل بمجهوده وإنما يقاس بمألوفه ، ومألوف الفضيلة الثبات عليها وقال لابرو يير : لايكون الرجل المتقلب رجلا واحداً ، وانما هو اشخاص عدة ، فهو يتعدد بتقلب الاحوال ، وتجدد الاذواق . تراه اليوم غيره بالامس ، وسيكون في الغد غيره اليوم

إن شخصاً يتجدد ويتعدد لاتسل عن مزاجه أو طبعه ، بل سل عن أمزجته ، وعن طباعه

من الامور الهامة فى قوة الارادة . أن تريد بحق ، لا أن تريد بشدة . يكاد يخلو الوجود من المستحيلات ، فاذا دبرت الارادة وأحكمت تفتحت لها السبل والطرائق ، وذلك سبيل أولى العزم **صحة الاعتقاد أساس حسن العمل** — لأن المبادىء تملأ القلب قوة فيعمل مستضيئاً بنورها

يتوارى بعضهم وراء حسن النية منتحلا أعذاراً يخلقها لهم الوهم وسقوط الهمة وشتان بين حسن النية وحسن العمل

يجىء الضعف من ناحية القوة المدركة كما يجىء من ناحيتى الارادة والخلق . أعني متى كانت الارادة بلا قوة والاخلاق منحلة لاثبات لها ، كان ذلك نتيجة لازمة لتجرد العقل من نوره ومبادئه . فاذا رأيت ثمت عزائم فاترة ، ومقاصد مبهمة ، فاعلم أن الاذهان لم ينضج فيها الرأى الصحيح ، والنظر الصائب بعد

وأساس القوة المعنوية أمران : فكرة واضحة مقررة ، وعاطفة قوية عالقة بهذه الفكرة

أما **الفكرة** فهى السراج الذى نرى به الطريق والغاية . وأما **العاطفة** فهى القوة الدافعة المحركة . فالقوة المعنوية لا تجىء الا من اتحاد هذين الامرين

فالرجل الذى يجمع فى نفسه اتحاد العقل والقلب ، هو الرجل ذو العزم القوى الخلق ، رجل الارادة القوية الدائمة التى توصل صاحبها الى غايته رغم أنف الحوادث والمخاطر والغايات . إن طبيعة العزم التى ليست الا قوة الارادة آتية من قوة العقل وقوة العقل آتية من إمعان النظر فى مبادئ الحياة البشرية

الرجل ذو القلب الجسور هو الذي يزدرى المخاطر ، ويخوض غمرات الموت ويلقى بصدره النار الثائرة لنصرة الحق وخذلان الباطل .

والبطل هو الذى يصبو الى العظمة والحق لا يحول دون عزمه حائل يقع جاثياً على ركبتيه ، بل ويموت ولا ينقلب على عقبيه . يريد ليكون سلماً يصعد عليه من يأتى بعده . ولولا أولو العزم من الرجال ما شيد فى الوجود ملك ولا قامت دعوة

واحتقار الموت هو مبدأ القوة الادبية . فما دام الاعتقاد بالعدل لا يصل من النفوس الى هذا الحد . وما دام الخوف من الموت مالكا للقلوب البشرية . فلا أمل فى انسان حين تجئ الساعة ، ساعة العظائم

قال الشهير بوسويه : من لم يملك شهواته خلا من عوامل القوة، لانه ضعيف أصلا

كل فضيلة تحتاج الى الشجاعة . ففضيلة الاحسان تعوزها الشجاعة ، لقهر النفس ، ومقاومة حب الذات ، واعتياد فعل الخير . وفضيلة النشاط تعوزها الشجاعة ، لحمل النفس على اقتحام المخاطر والمخاوف . وفضيلة الاستقلال تعوزها الشجاعة ، للجرأة على قول الحق ، والانتصار للحق

(٣) الاعتدال

الاعتدال فضيلة من شأنها ضبط الشهوات والاهواء والملاذ الروحية والجسمانية ، وتلطيفها على نهج العقل الرشيد

يعلمنا الاعتدال كيف نكون مقتصدين فى أمورنا كافة ، وعلى الأخص فيما يتعلق بملذات الحواس

التوازن التام للنفس ، أعنى ارتباط قواها بعضها ببعض ، وانتظام عملها هو كل معنى الاعتدال

وليس معني الاعتدال الجمود وعدم الشعور والرخاوة . ولكن معنى الاعتدال تحقيق الرقابة وسلطان النفس على عمل الحساسية والشهية والميول والشهوات

فالاعتدال هو استعمال الحكمة فى تدبير الحساسية الحسية والمعنوية . فلا يعوق مضاء العواطف أو التحمس ، أو الغضب العادل . وإنما يعوق الافراط فى كل شئ . قد تكون الحساسية بالغة حدها وهى مع ذلك في نصابها المعقول ، بل لا تكون قوية حادة حتى تكون في الدائرة التى رسمها العقل لها ، وألزمها أن لا تعدوها

لا تكون القوة الا حيث لا تفريط ولا افراط

فى الاعتدال حلية الجمال الحسى والمعنوى . لأن الجمال هو تناسب الاجزاء

ودقة تأليفها . ولما كان الاعتدال خير مؤلف بين الجسم والنفس كان هو حلية الانسان التى تزينه

يشوب الانسان ما به من الميول الشهوية العالقة بطبيعته الحيوانية التى تضني جسمه وتنزل قدره

زينة الانسان العواطف الجميلة . أنظر كيف تتلألأ في الوجوه نضرة التقوى والصلاح والعفة والكمال وطهارة القلب .

اذا سأل سائل . ما هو الذوق ؟ فقل هو احترام اللسان . والجنان . والقلم والنفس ، أو بالجملة هو الاعتدال . فالاعتدال ضابط التخيل ومذلل القوة ، ومانع التحمس ، أن تسلخ منه سلامة الذوق ، وهي سراجه الوهاج الذى يضيء له السبيل وكما يلي الشجاعةَ التهور . والقوة الغضبُ . والنشاطَ الرعونةُ . كذلك فى أعمال الذهن يلي الاعتدال ما يهيج أو يضحك ، أو ما يسخر منه وما لا يفهم ، وما يؤدى إلى الاستهجان

من لا يملك قياد نفسه لا يعرف كيف يكتب . قف عند حدود الاعتدال وتخير لفظك ومعانيك واطرح ما زاد تكن كاتباً .

بالاعتدال يدرك سر النظام والتناسب . ويعرف ان الجمال المؤذي المتعب ليس بالجمال المرغوب فيه . كما أن الضوء الشديد ، أو الموضوع وضعاً غير مناسب يمنع الابصار

وبالاعتدال تعرف متى تتكلم . وكيف تتكلم . وكذلك تعرف مواطن السكوت الذى هو أفصح من البيان

يمنح الاعتدال الذهن فسحة التروي فيزن بين الامور المتباينة ، والآراء المتناقضة فيكون بين ذلك قواماً

(٤) العدل

العدل معناه الاحكام والانصاف ، فاذا قلت : هذا عدل . كان معناه أنه

محكم منصف متفق ومتناسب مع طبيعته . وجد حيث يجب أن يكون مطابقاً للحق والخير

العدل هو إرادة قوية ثابتة لرعاية القانون ، واحترام الحقوق ، وعمل الواجبات. فالعدل هو جماع الفضائل ، لان فى معناه الاستقامة والتقوى الادبية ، ومطابقة الأصول ، والقانون هو الفضيلة بعينها . فمن كان عادلاً نحو الخالق سبحانه سمى تقياً . ومن كان عادلاً نحو أمثاله سمّى أميناً محسناً . ومن كان عادلاً نحو شخصه أحسن إلى نفسه وجسمه باستبقاء نظامهما هادئاً مستقراً

مبدأ العدل — إعمل للناس ماتحب أن يعمله الناس لك

(٥) علاقة الفضائل بالملكات ، وأقسام الواجب

ميّز أفلاطون فى الانسان : العقل ، والقلب ، والحواس ، ثم خص كل واحد منها بفضيلة . فخص بالعقل التبصر والحكمة أو العلم بأرقى مراتبه ، أعنى علم الخير . وخص بالقلب القوة والشجاعة التى توجد اتفاق العقل والارادة ، وتساعد على اقتحام العقبات فى السعود والنحوس . وخص بالحواس الاعتدال الذى يحفظها تحت نظام الواجب ولا يسمح لها بغير اللازم الضرورى . وقال أفلاطون . إن العدل يوجد باجتماع هذه الفضائل الثلاث ، لانه النظام بأرقى معانيه ، أعنى الكمال

وعند المتأخرين : التبصر من خصائص القوة المدركة ، والقوة من خصائص الارادة ، والاعتدال من خصائص الحساسية

وبالتبصر والقوة والاعتدال يحصل العدل ، لانه لايختص بملكة من الملكات بعينها ، بل هو استعمال صحيح لجميع الملكات لتقوم بالواجب علينا نحو الخالق سبحانه ومن خلق

أقسام الواجب — أدمج القدماء الواجبات فى الفضائل الأربع ، فكان

تقسيمهم هذا تقسيماً خاصاً بالواجب نفسه . أما المتأخرون فقد قسموها بالنسبة لموضوع الواجب . فكانت اقسام الواجب عند المتقدمين هكذا : التقوى (واجبات نحو الخالق سبحانه) والعدل والاحسان (واجبات نحو الناس) : التبصر والقوة والاعتدال (الواجبات نحو أنفسنا) . أما أقسامه عند المتأخرين فهي أكثر وضوحاً وبياناً . واجبات نحو الخالق ، واجبات نحو أنفسنا ، واجبات نحو أمثالنا

الباب السابع

الحق والواجب .

الصلة بين معنى الفضيلة والقانون والواجب والحق . الفضيلة بالنسبة للانسان، واجب وحق . فهي واجب ، لان القانون الأدبي يأمر بها . وهي حق ، لأن القانون الأدبي مع تقريره إياها باعتبارها واجباً ، ترك للانسان حق العمل بها

الواجب ضرورة أدبية ، أوعهد أدبي يوجب عمل شيء ، أو الامتناع عن عمله . والحق سلطة أدبية ، سلطة شرعية تخول للانسان عمل شيء أو أن يُطلب من الغير عمله

الحق والقوة — الحق ، أوالسلطة الادبية ، يقابلها القوة ، أو السلطة المادية. قال الشهير بوسيه : لايوجد حق يناقض الحق ، أعني ليس هناك سلطة أدبية خارجة عن القانون ضد القانون . قد تحمل القوة المادية على الحق ، ولكنها لاتستطيع أن تقتله

فأذا قال قائل : إن حجة القوى قوية أبداً . فانما يريدها من جهة الفعل ، من جهة الحق ، يريدها حيث كانت لاحيث يجب أن تكون. لاتدحض القوة الحق . ولكن الحق هو الذى يدحضها ، ويأتى عليها فى النظر الأدبى . إن قوة الظالم فرداً كان أو جماعة مهما طال اغتصابها أعواماً أوقروناً عاجزة عن أن تكون أساساً لحق ، أوعهداً واجب الحرمة ، يُحتمل ذلك الاغتصاب ، وتنحني له الرؤس ، ولكن لاتخضع له أبداً ، ولاتقره النفوس ، بل تحاربه حرب المستميت . وسلاحها الاحتجاج الدائم كلما لاحت للأمل بارقة إلى حين تتداعى تلك القوة وينهدم ركنها . هنالك يعلو الحق ، ويهوى الباطل . كذلك كانت سيرة الامم والشعوب حيال الظلمة من الملوك ، وجور الحكومات ، واطماع دول الاستعمار

يعلو الحق على القوة وإن غلبته على أمره حيناً من الدهر ، فمافوز القوة الوحشية إلا وهم لا يلبث أن يزول . إن عاجلا ، وإن آجلا ، ثم يتبوأ الحق مكانه وتصبح تلك القوة بين يديه يوجهها حيث شاء لتحقيق الغايات السامية للحياة المعنوية والاجتماعية تخدم القوة الحق ، كذلك خلقها البارئ تعالى . وكل قوة انقلبت على عقبيها ، وأدارت وجهها للحق لتصده عن سبيله ، وهنت وبادت

القوة مفتاح النجاح ، وتحقق الآمال ، إلا أن العدل والحق يمدانها بروحهما فتزداد قوة ومنعة وجلالا

الحق لا يموت ولا يقهر ، لانه كما قال (ملتون) : يلى المولى عز وجل فى المرتبة

صفة الحق — إن معنى الحق في ذاته من المعانى العقلية ، فهو فكرة أولية لأن الحرمة التى أسندها العقل إلى الشخصية الانسانية لم تشاهد من طريق التجربة ولم يؤدها التاريخ

كان معنى الحق ولا يزال متغيراً غير ثابت ، وذلك باختلاف الزمان والمكان . فهذه القوة المفروض وجودها فى الشخصية البشرية ، والواجب احترامها ليست بذات قيمة حقيقية إلا بقدر الاعتراف بها ، وفى دائرة ذلك الاعتراف ليس إلا

قال جانيه : إذا كان في يدى مطرقة مثلا وأمامى طفل نائم لاشك أن فى استطاعتى إن تمت إرادتى أن أهشم رأس ذلك الطفل بضربة واحدة ، ولكنى لاأفعل ذلك مهما بلغت قوتى . لأن أمام عينى خيالا يردنى ويوقفنى ، ولاقبل لى بدفعه حيث قوته فوق قوتى وسلطانه أعلى من سلطانى . فهو قادر على أن يجردنى مما أشعر به من قوة . هذا السلطان القاهر الذى لايعلمه الطفل نفسه ، هو حق هذا المخلوق الذى هو من نوعى فى الحياة . هذا مايجب أن يكون ، لولا أن أمماً فى الارض أحلت قتل الطفل اذا ولد عليلا ضعيف البنية **ومن صفات الحق أن يكون عاما** أى لكل انسان . فالناس جميعاً أمامه سواء ، يستوى فى ذلك الغنى والفقير ، والعالم والجاهل ، والرفيع والوضيع . وأن يكون مقدساً كالقانون نفسه ،

أو كالواجب ، لانه ضرورة مفروضة مطلقة غير مقيدة بشرط ، تبقى ولوجحدها جاحد ، أو اعتدى عليها معتد

والحق لا يتنازل عنه اذ لانفهم وجود شخص إنسانى لا يملك حقه الطبيعى فلا يمكنه التخلى عن هذا الحق إلا بتخليه عن الواجب المفروض عليه . وفى ذلك إنكار لطبيعته باعتباره كائناً حراً

والحق واجب الأداء . حيث القوة تباح لصيانته واحترامه

وبالجملة لما كان القانون الادبى أسبق وأعلى من سائر القوانين الوضعية ، كان الحق كذلك ، أسبق وأعلى الحقوق الوضعية التى هى موضوع الشرائع الخاصة بها . فان شرعية هذه الحقوق أساسها شرعية ذلك الحق

تعلق الحق بالواجب — الواجب يشمل الحق أبداً . كل واجب علىَّ لعمل ما ، أو مجانبته يقضى لى بحق ذلك العمل ، أو الامتناع عنه . وعلى غيرى واجب أيضاً ، أن لا يمنعنى هذا الحق . كل حق لى واجب على غيرى وبالعكس . حق الدائن نحو المدين هو واجب على المدين نحو الدائن . وكل حق للوالد نحو الولد هو واجب الولد نحو أبيه . وكل حق للحكومة نحو الرعية هو واجب الرعية نحو الحكومة وهكذا

حدود الحق — تتحدد حقوقنا بواجباتنا . كل مامنعنا الواجب من عمله ، لاحق لنا فى عمله ، فقولك ماليس لك حق فى عمله ، يعادل قولك من واجبك أن لا تفعله . كذلك حقوق أمثالنا واجب علينا احترامها كما يجب عليهم احترام حقوقنا

قد تتعدى حقوقنا حدود واجباتنا . حيث يمكننا أن نعمل كثيراً مما لم نكن مكلفين به . لنا الحق فى عمل كل مالا يمنعنا الواجب من عمله . ولنا الحق فى الامتناع عن عمل كل مالا يقضى علينا الواجب بعمله . كل مالا يحرمه القانون فهو حق ، لنا أن نعمله بشرط أن لا يضر بحقوق غيرنا

أصل الحق والواجب

اختلف العلماء فى أصل الحق ، ولهم فى ذلك مذاهب شتى ، ونظريات عدة ، منها نظرية الاتفاق ، ونظرية استقلال الارادة ، والمصلحة ، والقوة ، والحاجة

الحق والاتفاق — زعم روسو أن حق الفرد هو أصل الحقوق الاجتماعية ، وأن السلطة الاجتماعية كانت نتيجة عقد تم بين أفراد الجمعية الأولى . وزعم بعض الفلاسفة أن الحقوق الاجتماعية هى أصل الحقوق الفردية . أى أن الفرد لا يتمتع بحريته وملكيته الا برضاء وقبول من الحكومة ، أما الرأى الأول فشبيه بآراء الفوضوية ، والثانى بآراء اعوان الاستبداد . وكلاهما ظاهر الفساد ، وليست الحكومة مصدراً البتة لشىء ما فلم تخلق الانسان ، ولا حريته ، ولا ملكيته ، ولكنها وجدت لحماية الانسان ، وحريته ، وملكيته

الحق والحرية — قال الفيلسوف (كَنْت) . الحق الطبيعى هو مجموع الشرائط التى بها تحفظ حرية الفرد ، بجانب حرية الجماعة

إذاً يكون الحق (على هذا الرأى) لا تعلق له بالواجب والعهد الأدبى لتجرده عن المعنوية التى هى القيمة الادبية للافعال البشرية كما قدمنا ، لان السلطة التى تحدد الحقوق لا تتعلق ولا ترتبط بالسلطة التى تقرر المبادىء الادبية . فالأولى هى الحكومة ، وهذه تصدر شريعتها بعنوان السلطة الخاصة التى لها لضبط الافعال الخارجية لافراد المجتمع بحيث يمكن بقاء حرية الفرد بجانب حرية المجموع

والحرية المحضة — بقطع النظر عن القانون الأدبى والغرض الأكمل — لم تكن الا سلطة اختيارية غير محدودة . لا تنشىء حقاً

ولا يفهم احترام حرية الأفراد إلا إذا كانت هذه الحرية شرطاً لازماً لاتمام الواجب ، فالحرية وحدها ، أو استقلال الارادة ليست مبدأ للحق . وإنما مبدأ الحق هو الحرية محدودة بالواجب والخير

الحق والمنفعة — بين الفلاسفة من يخلط الحق بالمنفعة يريد ليجعل المنفعة مقياساً للحق فيعرّفون الحق بقولهم . انه ملكة يعمل بها الانسان كل ما لا يتناقض مع مصلحة الغير ، مع أن التاجر الذى ينافس غيره من التجار بشرف وصدق ، قد يضر بمصالح هؤلاء التجار ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يستعمل الا حقه

(ويقول استيوارت ميل) الذى هو من زعماء هذا الرأي . القول بان عندى حقا معناه عندى شيء يضمنه المجتمع ، أى في ضمانته وكفالته ، فلا يمكن أن أقدم برهاناً أقوى من المصلحة العامة . كذلك فكرة الرفاهية والسعادة القائمة بنفوس الافراد فانها تتصل بالمجموع بعامل الجاذبية ، والميل الطبيعى بينهم ، ثم ترجع إلى الافراد بعامل آخر وهو الاعتقاد بالتضامن الشديد الذى يربط مصلحة الفرد بمصلحة العامة تلك كانت أساس الادب الاجتماعى ، وأساس الحق ، عند أهل مذهب المنفعة

الحق والقوة — يضع (هوبز) أصل فكرة الحق فى عاطفة القوة ، بمعني أن الانسان يقدر حقه بقدر ما يأنس فى نفسه من قوة ، وحق غيره بقدر ما يرى فى الغير من قوة معادلة لقوته أو فوقها . وقد رأينا فيما تقدم تعارض الفكرتين القوة والحق ، وإن أظهر ما تكون فكرة الحق إذا اصطدمت بقوة قاهرة ظالمة

فالحق عندهم لا يتميز عن القوة ولا يفارقها . قال (فوستجريف) إذا كان كل ما يقع من الامور يعد ضرورة ، وكان فى الدنيا عدل يكون ما يقع عدلا أيضاً ، ولكن العدل أبداً فى جانب القوى القاهر ، والمغلوب أبداً مذنب محقوق . فاذا كان أصحاب هذا الرأى يظنون فى الدنيا بجملتها خيراً وجب عليهم أن يحترموا الناجحين فى جهاد الحياة ، وينبذوا كل من سقط فى مضماره . أما إذا ظنوا فى الدنيا شراً وكانوا من السيطرين تعيّن عليهم أن ينكروا وجود أى حق فى هذه الدنيا

الحق والحاجة أى النظرية الاشتراكية — تتلخص هذه النظرية فى قولهم (للانسان من الحقوق بقدر حاجاته) له حق فى الخبز ، وحق فى الملبس ، وحق فى السكنى ، وحق فى العمل مادام قادراً ، وحق فى المساعدة إن كان عاجزاً

هذه النظرية لم يقرها الاجماع لان الحق أبداً يتحدد بعلاقة الأشخاص الذين يهمهم ذلك الحق ، والموضوع الخاص بالحق ذاته . والمشاهد أن الحاجات لا تدخل تحت حصر ولا تعيين . فكيف يتيسر التفريق بين الحاجات الطبيعية والضرورية ، والحاجات الوهمية التى ليست إلا رغبات أصبحت بفضل العادة والحضارة من الحاجيات ؟ إنه من العسير الفصل بين شخصين أو أكثر يدعون المساواة فى حاجتهم إلى شىء واحد

نخرج مما تقدم بان البحث عن أصل الحق يجب أن يكون فى طبيعة الانسان نفسه

يقول بعض الفلاسفة : إن ما يكوّن هذه الطبيعة ، وما يجعل من الإنسان كائناً خاصاً مستقلا ممتازاً عن باقى الكائنات هو الحرية ، فالإنسان ليس بقادر على أن يحس ويشعر بما يجوز بنفسه فقط بل منحه الله كذلك التأمل والروية ، فهو قادر على ان يسير بنفسه . ويخلق أفعالا لا يصح أن تكون صادرة عن تأثير انفعالى يجئ من الخارج بل هى أفكار شخصية . فاذا كانت الحرية هى روح الصفة الإنسانية فينا وجب أن تكون عالية المنزلة ، جديرة بالاحترام إلى غير نهاية . وأن كل عمل من شأنه قتلها أو انتقاصها سوء معاملة أو تسوية له بالحيوان والجماد . فهو فى نظر المسىء غير إنسان . إذاً تكون الحرية هى أصل الحق ، وما حقوقنا إلا مظاهر مختلفة لهذه الحرية بعينها

نحن لم نصل إلى الحقيقة بعد ولكننا على مقربة منها . يريدون الحرية محترمة مقدسة ويجوّزون لها حق الاحترام المطلق . نعم ولكننا نبحث عن سبب ذلك . فما هى الحرية إذاً ؟ وما الفرق بينها وبين تغلب الأهواء ؟ ولم تستحق احترامنا ؟ هل نجعل الحرية خاضعة للقانون الأدبى ؟ إذاً لا يكون منشأ الصفة المقدسة للحرية من طبيعتها ، بل من الواجب الذى هو ركن القانون . لذلك قالوا : الواجب أصل الحق

الباب الثامن

العدل والاحسان

لخص بعضهم واجبات الأدب الاجتماعى ، أو واجبات الإنسان نحو أمثاله بقولهم : **لا تعمل مع غيرك ما لا تحب ان يعمل معك . واعمل لغيرك ما تحب أن يعمل لك** . أو : **أحب للناس ما تحب لنفسك**

ومن المؤكد أن هذين المثالين يجب أن يفهما بمعنيهما الحقيقى أى ارادة عاقلة رشيدة لا ترضى لنفسها الا ما كان وفقاً لقانون الخير

(١) العدل

العدل من حيث كونه فضيلة اجتماعية هو احترام حقوق الغير . فالحق كما قلنا مقدس والكائن الناطق الحر محترم فى استعمال ملكاته استعمالها المبـاح . قال شيشرون : **العدل ينحصر بالذات فى عدم الاضرار بالغير ورد ما يجب رده لكل انسان** وعرف أحد فقهاء الرومان العدل فقال : **العدل ارادة دائمة ثابتة لاعطاء كل ذى حق حقه**

وأساس واجبات العدل هو الحق ، ولما كان موضوع العدل حقا معيناً محدوداً ساغ الاكراه على مراعاته واحترامه . أعنى الالتجاء الى قوة الجماعه والاستعانة بتداخلها بواسطة المحاكم والقوة العمومية ، وأحيانا إلى استعمال حق الدفاع المباح لحماية النفس والمال بالشرائط المبينة فى القوانين الوضعية

واجبات العدل : تنحصر فى أربعة أمور (١) احترام حقوق الغير (٢) اصلاح كل خطأ يقع منها مهما صغر شأنه (٣) الوفاء بالعهود (٤) الاعتراف بالجميل

لصاحبه . فالأول نتيجة صفة العدل الأولى ، وهي عدم الاضرار بالغير ، والثلاثة الباقية نتيجة الصفة الثانية ، وهي رد ما يجب رده لكل انسان . ومن أكبر واجبات العدل وأهمها توزيعه . من ذلك : واجب الملوك ورؤساء المصالح في توزيع الوظائف والمراتب والدرجات على قاعدة الكفاءة والاستحقاق والمساواة بين أعضاء الجماعة ، وكذلك في الجماعات الصناعية والتجارية يجب أن يكون توزيع الأرباح بحسب ما لكل في رأس المال ، ومنها توزيع العقوبات وجعلها متناسبة مع درجات الجرائم في التشريع والقضاء .

والظلم على نوعين : ظلم يأتيه الإنسان ، وظلم يتغاضى عنه ، وهو قادر على منعه

الناس متضامنون جميعاً ، فيجب عليهم أن يعتبروا كل اعتداء على العدل واقعاً عليهم بالذات ، ولو كان ذلك الاعتداء واقعاً على واحد منهم . **الحق ملك كل فرد وملك الجميع على السواء** . فواجب كل فرد الدفاع عن حقوق الجماعة ، وواجب الجماعة الدفاع عن حقوق كل فرد

وفي لغة الفلاسفة : لا يقال حقي أو حقك ، وإنما يعبرون عنه بالحق (أي بال العهدية على مصطلح النحاة) فيقولون انتهك الحق فينا ، أو فيكم ، بظلم ، أو حيف وقع من كذا . . . .

وقال منتسكيو : **ظلم واحد خطر يتهدد الجميع**

وللعدل اربع درجات (١) عدم مقابلة الحسنة بالسيئة ، وإلا كان اللؤم ونكران الجميل (٢) عدم اساءة أحد ممن لا يتعرضون لأذانا بل منع كل أذى يقع عليهم ، وإلا كان فاعله خبيثاً شريراً (٣) عدم مقابلة الشر بالشر . قال الله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) — حذراً من الافراط في الانتقام — (٤) مقابلة الاحسان بالاحسان ، وهو الاعتراف بالجميل

قال (لا برو يير) التعجيل بالاحسان في مقابلة الاحسان عدل ، وإمهاله ظلم

(٢) الاحساده

الاحسان هو محبة القريب . تحملنا تلك المحبة على أن نتمنى ونريد له الخير ، ونفعله معه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . وهذا هو الاخلاص أى تضحية الخير الشخصى لخير الجماعة ، والسعادة الشخصية لسعادة المجموع . قال (لايبنتز) المحبة هى مزج سعادتك بسعادة الغير ، هى جعل هناء الغير هناءك

واجبات العدل كما قلنا واجبات محدودة ليس لتغييرات الانسان فيها محل . فهى واجبة بلا قيد ولا شرط نحو الجميع على السواء . ولكى تكون عادلاً فليس لك إلا طريقة واحدة ، وهى دفع ما عليك ، وإصلاح ما وقع منك خطأ ، وعمل كل ما من شأنه احترام حقوق غيرك .

أما واجبات الاحساده فغير محدودة . بل متروكة لحرية الانسان وسعة تصرفه تختلف باختلاف الظروف والزمان والمكان

يتحقق عمل الاحسان بطرق شتى ، وله درجات مختلفة ، وكلها مصدرها طيب القلب وحنانه

الاعتداء على العدل يوجب الرد أو الإصلاح ، وليس التقصير فى الاحسان كذلك ، لأن واجبات الاحسان ليست حقوقاً للفرد الذى يجب أن يتناوله ذلك الاحسان . نعم لا ننكر وجود هذه الحقوق ، ولكنا نقول أنها حقوق لا يملكها الفرد ، ولا يطالب باستردادها ، بل هى حقوق للنوع الانسانى فى مجموعه .

والعدل يوجب حقوقاً متساوية محدودة لكل إنسان . أما الاحسان فلا يوجب إلا حقاً غير محدود يجوز توزيعه على الناس أنصباء تختلف باختلاف أحوالهم ومواضع الحاجة فيهم

اساس واجبات الاحساده — اذا نظر الانسان الى الاحسان نظرا بسيكولوچيا وجده من اصل نفسى وهو الميل والجاذبية التى للأنسان نحو اخيه الانسان ، والاخلاص والحاجة للمساعدة ، وكلها من الميول العالية للقلب البشرى

وإذا نظر إليه نظرا عقليا . وجده من طبيعة الجماعة والمصلحة العامة الناشئة عن تبادل المساعدة الذى هو قانون الطبيعة ، وكذلك من وحدة الاصل والغاية فى بنى الانسان

فى الاحسان اكبر معنى من معانى المساعدة والارتباط ، فاذا خلت الجماعة من روابط المحبة والمساعدة ، كانت ولا خير فيها ، ولا فائدة منها ، وإن عاش كلٌ لمصلحة نفسه استحال العيش ، واستحالت الجماعة . خلق الانسان مدنيا أى لا عيش له الا بانضمامه الى بنى جنسه يساعدونه فى مرافق الحياة . لان الناس جميعا كعَملة فى مصنع من المصانع ، كلٌ له وظيفة يؤديها ، وعمل يتمه ، وسنرى فيما يأتى أن واجبات العدل لا تتم بغير الاحسان

اما وحدة الاصل فالناس جميعا من آب واحد ، وأم واحدة ، أبوهم آدم وأمهم حواء ، فهم اخوة ، والاخ يعطف على اخيه بالود والاخلاص ، والولاء والحب ، والثقة والتضامن فى العيش ، والاتحاد فى الوجهتين المادية والمعنوية ، ووحدة الغاية العمل للوصول الى الكمال الانسانى الذى هو الخير العام للجماعة ، وهذا لا يتحقق بغير اجتماع القوى ، واتحاد الارادة

وللاحسان عواطف وافعال ، تدل عليه ، ويظهر أثره فى الوجود. منها

(١) **العطف** : وهو محبة الخير للناس (٢) **عمل الخير** : وهو الانتقال من دائرة العواطف الى دائرة العمل . كل حركة لا تنتهى الى عمل طيب فهى حركة لا خير فيها (٣) **الاخلاص** : وهو انشراح وارتياح لخدمة الناس وإشراكهم بنصيب فى سعادته وهنائه (٤) **التضحية** : وهى التنازل عن شىء من حق أو مال لخير الناس، أو لمساعدة قريب، أو لتخفيف ويلات بائس، والتضحية إذا بلغت حدها الاقصى كانت تلك التى نسميها **بالبطولة**

ضحَّى شيئاً معناه تنازل عنه ، ولا يصح التنازل الا فى ملك اليمين . وغلاة الأنانية أو عبيد الشهوات لا يملكون انفسهم ليتنازلوا عنها ، بل هم أرقاء لما يسيطر عليهم من حب المال أو حب الحياة — هؤلاء انما يعيشون لانفسهم ، ولا خير

فيهم ، ولا في حياتهم ، فهم أعضاء أشلاء ، تستوى لدى قومهم ، حياتهم ، ومماتهم

(٥) **العفو عن الزلات** : وهو الصفح عن الشتائم والهنات ، لأن الانتقام يزيد في الاحقاد ، ويضرم نار البغضاء ، فلا يلبث أن يرى المنتقم نفسه بمعزل عن كثيرين من الناس

قال النابغة الذبياني :

ولست بمستبق أخا لا تلمه على شعث أى الرجال المهذب

هل الاحسان الزامى ؟ متى قلنا . واجب ، أو عهد ، كان معنى ذلك ارتباط أدبى ، أو ضرورة أدبية . والواجب غير الالزامى لا يكون واجباً .

إن واجبات الاحسان ليست منزلتها بأقل من واجبات العدل ، ولا هى بأقل لزوما في بناء المجتمع الانسانى . فأنت ملزم أن تكون محسناً ، كما أنك ملزم أن تكون عادلا ، ومخالفة القانون الأدبى تتحقق بالامتناع عن فعل الخير ، كما تتحقق بعمل الشر .

يفرق علماء الأدب بين واجب الاحسان ، وهو القيام بالضرورى منه رعاية للواجب ، وبين فضيلة الاحسان ، وهى تجاوز حدود الواجب الضيق إلى تضحية الأنانية ، ومزج السعادة الشخصية بسعادة الغير

من البديهى أن الاحسان يتضمن العدل : بمعنى أنه من المتعين دفع الديون قبل التفضل بالحسنة ، ومن الظلم أن يكون في نفعك إنسانا وصول الأذى لغيره . ومن الغلطة أن تسىء إلى الفقير أو تهينه بحجة مساعدته ، فأول ما يكون الرجل الفاضل الخير يكون رجلا شريفاً عفيفاً

(٤) علاقة العدل بالاحسان

العدل لا يتم بغير الاحسان ، ولا يكون الانسان عادلا إلا نحو من يحب فمن كره أناساً صعب عليه فهم حقوقهم ، وثقل عليه احترامهم ، لأن الحقائق الأدبية لا تدرك ولا تستقر في النفوس إلا من طريق العقل والقلب معاً . والاحسان دون غيره هو الذى يجعلنا نفعل ما يجب لتحقيق معنى العدل بدقة ، لأنه يجردنا

من جميع الاعتبارات الشخصية ، ومتى تجرد الانسان منها وصل إلى العدل من أقرب سبيل .

في الأمثال اللاتينية : الافراط في العدل افراط في الظلم ، بمعنى أن العادل إذا تشدد في عدله باستيفاء حقوقه لا يفرط في واحد منها . كان عدله ثقيلا غير محتمل

من العدل البيِّن المطالبة بالحقوق الطبيعية الضرورية للحياة الأدبية ، ولكن إذا لم يشأ الانسان التنازل عن شيء منها حتى الحقوق الثانوية ، أو إذا لم يشأ أن يعمل مع الآخرين ما يريد أن يعملوه معه كان من أظلم الظالمين . يريد ليفسد نظام الجماعة المؤسس على تبادل النفعة ، وتناوب المساعدة . **مبادىء الحق سواء أكان طبيعيا أم وصفيا** في جملتها تنص على ما هو عدل في ذاته في معظم الامور . وكذلك يجب عند تطبيق هذه المبادىء على الحوادث الخاصة ، وهي في الغالب كثيرة التفصيل ، أن يرجع فيها إلى روح المعنى دون اللفظ والمبنى . فمثلا : النص اللفظي للعدل هو أن لا تعمل عملاً يناقض حقوق الغير . أما المعنى أو روح النص فهو : أن تحترم في أشخاصهم أناساً هم شركاؤنا في الشخصية الأدبية للمجتمع الانساني . فالرجل الغنى صاحب المزارع الواسعة الذى يترك ما يزيد عن حاجته من الحشائش والأعشاب تموت وتفنى ، ثم يقاضي فقيراً نال منها جانباً فيصيبه عقاب بحجة أنه سرق مال غيره — لاشك أنه ظالم ، وما استعمال حقه إلا نقاب يستر به وجه ظلمه

فالعدل لا يؤخذ بنصه اللفظى ، وإنما بالانصاف الذي هو العدل على نهج العقل فالانصاف يتمم العدل ويزن مقاديره ، وهوسراج وهاج يهدى الى الاحسان

انه العدل لا يتحقق بغير الاحسان : وان الاحسان لايقوم بغير العدل ، وان الرجل الشريف لا بد أن يكون — الى حدِّ محدود — رجلا خيِّراً ، ولا خيِّر في الناس الا وهو شريف

من الضروري بيان الفرق بين العدل والاحسان ، وكذلك بين الرجل الشريف والرجل الخيّر لان فى ذلك فوائد جمة

فالعفة والامانة هى قبل كل شيء اساس الحياة الأدبية ، وشرط وجودها

والعدل قد يمتد نطاقه فيدخل فى دائرته ما يبعد على الاذهان ادراكه بادىء الرأى ، فمثلا : نرى من النادر جدا أن من يقصر فى واجب اللياقة لا يظلم الناس ؛ لأن من أدب اللياقة إجلال أقدارهم ، واحترام شعورهم ، وذلك حق لهم يجب اداؤه اليهم ، وهذا هو العدل بعينه ، وليس هناك مايبرر إيلام الناس واضجارهم ، وتكدير صفوهم ، والاعتداء عليهم بتنقيص اقدارهم ، وتهجين مطالبهم ، والغض من أذواقهم — كل هذه صور مختلفة من صور الظلم . إن كان التسامح جزأً من العدل . فرقة الطباع جزء من الأمانة ، والعدل مع الناس أي تقدير منازلهم .وعدل الانسان مع نفسه — أى الاعتراف بغلطه وخطئه — ضرب من العدل أيضا ؛ والتحية أو تحية اللقاء التى هى فاتحة أدب اللياقة لم تكن الا طريقة علنية تنبىء عن خضوعنا لحقوق الغير ، واعترافنا بمنزلة البشرية

الرجل الشريف هو الذى يحترم حقوق أمثاله .ويقوم بواجبات العدالة بأمانة . لا يضر بأحد فى صحته ، ولا فى فضائله

يكون الرجل الشريف صريحاً مخلصاً ، صادقاً فى أفعاله وأقواله ، مستقيما بلا رياء ولا مواربة ، يأتى الخير لمحض الخير ، معترفاً بالجميل لصاحبه ، لاينسى معروفاً أسدى اليه ، كبيراً كان أو صغيراً ، لا يعرف الانتقام ، لا يضر بانسان ، بل يمنع غيره من أن يضر بانسان ، ولو لم يعرفه ، وإن لم يمنعه مع قدرته كان شريكه فى الجرم

ليس الشرف الاقتصار على عدم الاعتداء على الحقوق الطبيعية فحسبُ ، وهى الحياة ، والحرية ، والضمير ، والكمال الادبى ، والشرف ، والاموال والامتناع عن الخداع بالأقوال الكاذبة ، والمساس بالشهرة الخصوصية بالقذف ، والوشايات الباطلة ؟ بل الشرف أيضاً منع الغير إذا أتى أمراً من ذلك

الرجل الشريف ليس له إلا كلمة واحدة إذا قالها أمسك عليها . يراها واجبة عليه ، لأنها صادرة عن شرفه ، وباعتباره رجلا شريفاً وواجبة للغير الذى تلقى وعده واعتمد عليه — ووعد الحر دين — وواجبة للمجتمع لأن المعاملات والعلاقات تصبح ولا قيمة لها ، بل مستحيلة التحقق إذا امتنعت على الناس الثقة بأقوالهم . قال بعضهم « الكلمة عند أهل الأمانة عقد »

الرجل الشريف يعمل بالعدل ، والرجل الخيّر يعمل بالعدل والاحسان أما الرجل المؤمن فهذا يعمل واجبه مسوقاً بتلك العواطف القدسية

الباب التاسع

الوازع

الوازع هو وجوه الجزاء المقسومة فى القانون لضمان نفاذه

ان فكرة القانون تدعو إلى الذهن فكرة الوازع لأن كل قانون مجرد عن الوازع فهو قانون عقيم لا نتيجة له . وحيث كان الوازع صفة لازمة ، أو جزأ متمماً لكل قانون ، كان لا بد لأول هذه القوانين ، وهو القانون الأدبى ، من وازع يكفل نفاذه ، ويدعو إلى احترامه . إن قانوناً محكماً كالقانون الأدبى يستتبع وجود وازع محكم متفق مع صفة العدل المطلق . هذا الوازع هو السعادة التى ينالها الإنسان من عمل الفضيلة . والشقاء الذى يصيبه من عمل الرذيلة . انّ العقل الرشيد يؤيد ذلك . لان النظام ، والسلام ، والخير ، والسعادة ، والاضطراب ، والتألم ، والشر ، والشقاء ، تجمعها ببعضها روابط قوية لا تحل . فلا بد وأن يكون بينها وبين بعضها معادلة ، كالمعادلات الجبرية ، ما ينقص من طرف يلحق بالطرف الآخر لبقاء التوازن بين الطرفين . لا يمكن للعقل أن يتصور خيراً أو شراً بلا ثواب أو عقاب متناسبين . أو أنهما شيئان منفصلان عن بعضهما بالذات .

هذا الوازع المحقق الأثر ، التام الشرائط ، يصيب كلاً بما جنت يداه بضروب شتى من العذاب فى هذه الحياة الدنيا ، وفى الحياة الباقية التى قدرت للنفس الخالدة

والوازع إما وازع طبيعى ، وهو الوازع الأدبى ، أو الضمير ، وهذا خاص بالفرد . وأما الوازع الاجتماعى ، وهو الرأى العام . والوازع المدنى أو القانونى ، فهذا خاص بالانسان الاجتماعى ، ثم الوازع الدينى الخاص بالحياة المستقبلة

الوازع الطبيعي — كل إنسان يشعر من نفسه بارتياح إذا أتى أمراً خيراً ، وبانقباض إذا أتى شراً . ذلك فعل الضمير الخفي الذى حارت فيه العقول

نعم للفضيلة والرذيلة أثر عجيب فى النفس والجسم ، إلا أن ذلك الأثر يختلف باختلاف الأشخاص ، وتباين الأجسام .

فكم من أناس لا تؤثر فيهم أفعال الرذيلة ، وكذلك قالوا بان هـذا الوازع غير كاف فى الزام الحدود

الوازع الاجتماعى — الراى العام — وازع الرأى العام ينحصر فى احترام الناس للانسان ، أو احتقارهم له

احترام الناس خير جزاء ، وهو حقيق بان نسعى جهدنا إليه ، واحتقارهم شر جزاء يجب أن نفر منه ، لأن ذلك يتعلق بالشرف الذى هو حسن شهادة الضمير والناس. ويتعلق بعاطفة الشرف التى هى الاهتمام الحق المنيل لاستحقاق هذه الشهادة

على أن الرأى العام يحكم غالباً بالظواهر ، ويبنى حكمه لا على الضمير بل على المصادفات والأوهام والشهوات ، وضروب الميل والهوى ، فكم من أناس قتلهم الرأى العام بغير حق ، وكم من أناس أحلّهم المحل الاول وهم لا يستحقون شيئاً ، إنْ هى إلا ظواهر طلاؤها الرياء والغش والخداع

القوانين الوضعية . — قرر المشرعون عقوبات شتى لألوان الجرائم التى تهيأ لهم حصرها ، وقد رأوا أنها ضارة بالمجتمع الانسانى ، على هذا القدر اقتصرت القوانين الوضعية ، أما واجبات الانسان فلم تعرِّفها تلك القوانين حتى تقـدر لها ثوابها ترغيباً فيها وحثا عليها ، كما قدرت للسيئات عقابها تنفيراً منها وتزهيداً فيها . . !

والقوانين التامة يجب أن تتناول هذين النوعين من الجزاء

الوازع الدينى — صنوف الوازع التى مر ذكرها وإن لم تكن عقيمة فى جملتها إلا أنها ليست كافية ، لأن الوازع التام ما أتى بالجزاء على السيئات ، وكافأ

على الحسنات على قدر درجتها وأثرها في الحياة المعنوية ، لذلك كان الوازع الديني أكثرها شمولاً ، وأكبرها مفعولاً . قال تعالى وقوله الحق (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) فما جزاء الجندي الباسل الذي يجود بحياته فداء لوطنه في هذه الحياة ؟ وما جزاء من راح ضحية فعل من أفعال الاخلاص حتى يلقي بنفسه في المخاطر لنجاة طفل أو ضعيف أحدق به الخطر ؟ وما جزاء الرجل الفاسق الذي يعيش ويموت ولا تتناوله يد العدل بشيء ما ؟ ذلك يوم الدين موعده

الباب العاشر

مذاهب الفلاسفة فى قواعد الادب

(١) مذهب المنفعة

بني هذا المذهب عل شيئين: اللذة والمنفعة

أولا اللذة : يقول اصحاب هذا المذهب إن الغاية من الحياة التمتع باللذات الحسية. ورأس هذا المذهب هو (ارستيب [١]) ثم جاء من بعده (ابيقوريوس [٢]) وقال بمذهب سابقه . لكنه مال الى اللذات المنتقاة المعتدلة . فرأى (ارستيب) انانية وقتية، ورأى (ابيقوريوس) انانية مع روية وتدبر

رد هذا المذهب ـ اللذة فى ذاتها خير ، لانها تحصل عادة من نشاط الانسان فقد تصحب اللذة القيام بالواجب ، أو آداء عمل من الاعمال ، ولا تكون ابداً غاية الانسان في هذه الحياة . ليس للذة وجود بذاتها ، وإنما تكون نتيجة جهد أو مكافأة عقب فعل خيرى آخر ، فاذا قلنا إن اللذة من قواعد الأدب ، كان ذلك قلبا للنظام الطبيعى يردُّ النتائج اسبابا ، ويقيم الوسائط غايات

ثانيا المنفعة : يفرق اصحاب المذهب بين المنفعة الشخصية ، ويجعلونها الاولى ثم المنفعة الحقة ، ثم المنفعة العامة

(١) **المنفعة الشخصية** : الانانية ـ زعم (روشفوكلد [٣]) أن الناس فى الواقع لا يخضعون لغير مصلحتهم وزعم (بانتام [٤]) أن المنفعة هى القاعدة الوحيدة لافعالنا وأن هذه القاعدة شرعية مباحة، وأن الشرائع والادب ليس لهم قاعدة إلا المنفعة، ولا يوصف فعل بأنه خير ، أو شر ، الا بقدر ماهو نافع ، أو ضار

وكلا الرأيين ينكر الطبيعة البشرية ، أو يزرى بها ، لا لأن الانسان لا يبحث عن

---

(١) فيلسوف يونانى نشأ بمدينة قرناه من اقليم برقه (٢) فيلسوف يونانى نشأ فى القرن الثالث قبل الميلاد (٣) اخلاق فرنسي (٤) متشرع انجليزى

مصلحته فعلا . ولا لأن المنفعة فى التشريع ليست القاعدة الوحيدة لتقدير افعالنا . أو أنها لاتتفق مع القانون الأدبي . ولكن الاخلاص والنزاهة والتضحية ليست هى الانانية بعينها والبطولة ليست الجبن والخور . وليس السبب القائم بنفس الشجاع الذى يموت ، والسبب القائم بالجبان الذى يفر بواحد فيهما ، ولا يسيران على نهج واحد في تقدير فعليهما

من الافعال ما نسميه بأفعال الخير ، والنبل ، والجود ، والشهامة ، والبطولة . وما كنا لنسميها كذلك اذا نظرنا اليها بعين المنفعة والغرور . ولكننا نظرنا الى ما هى عليه من الواجب ، والاخلاص ، وحب الخير ، والحقيقة ، والعدل . ومن الافعال ما نسميه بافعال الشر والدناءة ، والتحيز ، والجبن ، والخزى ، والاجرام ، لالتصاق هذه الصفات بها ، أولاً ، وقيامها على أسباب الأنانية والسوء . ثانياً الفعل الواحد من هـذه الافعال تتفاوت درجاته أدبياً . إنا لنُكبر الفقير الذى يجود بالقليل ، ونضع قليله فوق الكثير من الغنى الذى يجود مما زاد عن حاجته

أخطأ روشفوكلد وبنتام فى زعمهما ، وعارض كل بمذهبه الفاظ اللغة ، وعبر التاريخ ، وأحكام العقل ، والضمير

(ب) **المنفعة على وجهها الصحيح** — بالنظر التحليلى نرى أن مذهب بنتام عبارة عن قاعدة أدبية تجعل المنفعة الصحيحة أو السعادة أصل الحق والأدب أولاً ، ونظرية اقتصادية لمنافع الجنس البشرى ثانياً . تلك المنافع التى يجب أن تنتهى اليها على زعمه جميع الأفكار ، والأفعال البشرية . بمعنى أن الأنسان لا يسعى بافعاله الا الى سعادته ، والسعادة هى النصيب الاوفر من اللذات مجرداً للنهاية القصوى من الآلام . والافعال النافعة التى نسميها عادة بافعال طيبة هي ما كانت الى جانب اللذة ، اكثر منها الى جانب الألم . والأفعال الصادرة على العكس من الأولى . فعلى زعم بنتام « أن كل ما زاد فى اللذات ، ونقص فى الآلام ، كان أقرب الى السعادة » . فالأدب عنده ليس شيئاً آخر إلا عيار المنفعة فى الأعمال البشرية

أراد (ابيقوريوس) أن يتخير اللذات . (وبنتام) يريد أن يراعى الانسان

منفعته ، وكل منهما وضع لنظريته قواعد لا فائدة من حشو الذهن بها . هذه القواعد شبيهة بالمعادلات الرياضية . أراد (بنتام) أن يَتَبَدَّلها بالقواعد الأدبية القديمة ؛ لأنها على زعمه عمل اختياري أساسه القوة والسلطة . أما هو فيقول : إنه لأجل معرفة قيمة أي عمل يُنظر إلى اللذة الحاصلة من حيث شدتها أو ضعفها ، ومدتها إن كانت وقتية أو دائمة ، وهل هي محققة أو مشكوك فيها ؟ وهل هي بمفردها تكون سبباً لغيرها أيضاً ؟ . . . . . وحساب كهذا ليس بالسهل على كل إنسان

ولنفرض أننا اتبعنا قواعد (بنتام) وكنا عادلين ومحسنين ومعتدلين بالحساب والتقدير ؛ فانا لا نكون إذن من أهل الفضيلة بل من الحاسبين الماهرين . ولو اتبعتنا أيها الانسان خرجنا بك من دائرة الادب إلى مضمار العمل ؛ لتكون ناجحاً في عملك لا فاضلاً شريفاً . وكيف نفسر العواطف الادبية الخاصة بارتياح الضمير أو وخزه ، وبالاحترام أو الاحتقار ؟ إذاً لا يكون الرجل المسوق إلى السجن أو آلة الاعدام مذنباً جانياً ! إنما هو مخطىء في حسابه ، خانه الحظ والحساب فأورده حتفه .

(د) **المنفعة العامة** — رأس هذا المذهب (استيوارت ميل) أخذ بمذهب (بنتام) مع تعديل قليل . اعتبر السعادة (الدنيوية) أنها الغاية من الأفعال الأدبية ، والفاصل بينها وبين بعضها — كما . قال (بنتام) لكنه زاد عليه بأن اعتبر في اللذات الكم والكيف معاً ، فقال : اللذات على قسمين . لذات عليا ، وخصها بالذهن . ولذائذ دنيا ، وخصها بالجسم — قال . خير لك أن تكون سقراطاً ساخطاً ، من أن تكون شهوانياً راضياً

وكذلك يقول استيوارت ميل : أن المبدأ الأول للأدب هو السعادة العامة . وليست السعادة الفردية وحدها . فالأفعال التي ترمى إلى ازدياد سعادة الجميع هي المعترف بانها أفعال طيبة من الجميع . والأفعال التي تعُوق تلك السعادة هي الأفعال المعترف بانها أفعال سيئة . فالخير أو الفضيلة في نفسها وعلى اختلاف درجاتها ، هي المنفعة الاجتماعية عنده .

الرد على هذا المذهب — اعتبر (بنتام) في السعادة **كمية اللذات** الحاصلة

أما (استيوارت ميل) فزاد عليهما اعتبار **صفة اللذات** ، ومع كل فان ذلك لا يكفى لتكوين قاعدة للأدب صحيحة . لأن تجرد العمل من الغرض الأدبى الأكمل يجعل تمييز درجات اللذات مستحيلاً ما دام لا يوجد مبدأ عام يتخذ أساساً

وليلاحظ أيضاً أنه ما دام القول بمذهب المنفعة مقبولا ، فان الضمير ، ووخز الضمير ، والارتياح الأدبى ، والفضل ، والحرمان ، والاحترام ، والاحتقار ، والعقاب ، والثواب ، والشرف ، والخزى ، لا محل لوجودها ، ولا حق لأهل هذا المذهب فى القول بها ولا الاعتماد عليها . وكفى التاريخ والتجارب الشخصية دليلا على أن هذا المذهب لم يوضع على قواعد عقلية ، متفقة مع الطبيعة البشرية

إن مذهب المنفعة على أى شكل كان ، لم يبعد كثيراً عن مذهب اللذات ، وكلاهما لا يوصل إلا إلى تحجر العواطف الشريفة فى الانسان ، وانحلال المجتمع

لمَ أضحِّى سعادتى خدمةً لسعادة المجتمع ؟ ألأن السعادة العامة لاتلبث أن ترجع إلى السعادة الفردية ؟ اذاً لقد وقعنا فى الأنانية . أم الأولى أشرف من الثانية ؟ وهذا لا معنى له عند أهل المذهب . أما فى مذهب الواجب فان الفرد له غاية سامية ، لا تسمح له بان يكون مجرد واسطة . إن له حقاً فى العمل لخيره الخاص دون أن يتعلق ذلك الخير بأجمعه بالجماعة أو الحكومة .

الخير والصلاح بمعزل عن النافع المفيد ، ولا تشابه بينهما ، ومهما يكن للفرد أو للجماعة ، فالمنفعة ليست الا واسطة ، والخير غاية

مذهب العواطف (٢)

يقول أصحاب هذا المذهب بالرجوع الى العواطف العامة ، الصادرة عن القلب البشرى فى توجيه شئون الحياة . أى اعتبار العاطفة — على اية صورة كانت — الفاصل الوحيد بين الخير والشر

قال روسو [١] : العاطفة الأخلاقية أو الضمير الغريزى مرشد لا يخطىء .

(١) اخلاقى فرنسى شهير

وقال جاكوبى[1] : النور الحقيقى هو الحدس الطبيعى ، أو الالهام الساذج للقلب. وقال سميث[2] الخير فى الافعال البشرية ما جلب المحبة ، والشر ما جلب الـكراهية والبغضاء . وقد رد بعضهم على روسو فقال : إن روسـو جعل النتيجة سببا . أى جعل نتيجة القانون ، القانون نفسه . مع أن العاطفة الاخلاقية هى بنت أحكام الضمير . وان الانسان يختلف حكمه على الاشياء بحسب رضاه أو سخطه عليها . والنفوس الشريرة قد تتجرد من وخز الضمير ، وكذا النفوس الخبيثة قد لاتشعر بالارتياح الأدبى الذى يعقب الفضيلة و بالجملة فإن حكم العاطفة مجرد من الوضوح والتأكيد والصفات المطلقة التى لقانون الخير

أما ما يختص بالضمير الغريزى ، والالهام الطبيعي ، فليعلم روسو وجاكوبى أن ذلك لايكفى بل لا بد من الاستعانة بالروية والتأمل ، لنعلم إن كان مايدفعنا هو الضمير بعينه ، أو هى غريزة السوء . وان كان للانسان قانون أدبى ، وجب أن يكون معقولا . ومتى كان معقولا كان منشؤه العقل

يقول جاكوبى : يجب الخضوع للعواطف النقية الراقية ، والميول الشريفـة للقلب . نعم يجب ذلك ، ولـكن من أين نعلم انها كذلك ؟ الجواب : بالرجوع إلى قاعدة الخير دون غيرها . ومن ذا الذى يميز لنا نقاءها ، ونبلها ورقيها؟ الجواب: هو العقل

قال بسكال : إن الانسان يولد حائرا ، لأنه لا يولد وفيه جنوح للانانية تظهر فى الطفـل وهو بالمهد طبيعة التمرد والخبث . ومن هنا نعـلم فضيلة التربية علينا

وقال روسو : يولد الانسان طيباً وإنما تفسده الجماعة . ورأيه ظاهر الفساد ، لأن المشاهـد بالعيان أن الانسان إنما يجاهد بنفسه وطبائعه حتى يكون إنساناً كاملاً

أما رأى سميث الانكليزى فخطأ محض أيضاً ، لأنه كذلك جعل النتيجة قاعدة . لِمَ يوحى بعض الافعال المحبة و بعضها الكراهية ؟

---

(١) عالم المانى معروف (٢) عالم انجليزى معروف

ذلك بالطبع لان بعضها طيب ، و بعضها خبيث . ولكن كيف نفرق بين الطيب والخبيث منها إذا لم يكن هناك قاعدة يعرف منها ذلك ؟

يلاحظ أن (سميث) خلط بين الاحترام والمحبة ، وهما ليسا شيئاً واحداً ، ولا يصدران عن مبدأ واحد . فالاحترام يتم بالدليل والبرهان . أما المحبة فليست كذلك . مبدأ الاحترام ، أو قاعدته هو العقل ، أما المحبة فالحساسية مصدرها ، وفي الحقيقة أن الاحترام البشرى ، واهتمام الرأى العام وهو الذى يريده (سميث) قاعدة . وعلى كل فإن الرأى قد يخطىء الخير ، وقد يحبّذ الشر . والفضيلة معناها اقتحام الرأى والخروج عن الاجماع متى كان مخالفاً للحق والخير ، وهو ما يسمى بالشجاعة ، وضده هو الجبن بعينه . وهل يريد (سميث) منا أن نكون غلاظ القلوب متى ألقت بنا المصادفات بين قوم غلاظ حتى نتفادى من كراهيتهم ؟

المحبة أو الكراهية طريقهما إلى العدل غير مأمون . ولذلك لا تصلح المحبة أو الكراهية أن تكون قواعد للأدب يبنى عليها التفريق بين الافعال البشرية ووزنها .

وظيفة القلب والعواطف فى الادب — إنه وإن كانت الحساسية المعنوية ، أو القلب مسمى بأسمائه المختلفة : عاطفة . محبة . شهوة . فأنها لا تصلح أن تكون أساساً للأدب ، إلا أن لها وظيفة كبرى فى تكوين الخُلُق ، فالعقل نظرياً كان أو عملياً على الاخص ، لا يذهب بعيدا ، ولا يعلو كثيراً ، بغير القلب . تحفظ حمية القلب نور العقل وتزيده قوة . إذا كانت الافكار العالية مصدرها العقل ، فإن الاعمال الجسيمة ، والمشروعات الخطيرة ، والفضائل الكبرى ، وحياة العظماء من الرجال ، آتية من ناحية القلب . يقولون : بالتعليم تنمو القوة المدركة ، وبالتربية يتكون القلب

نور العقل لا يفيد وحيداً ، ولكن بالحمية والنور تتكون الحياة كلها . وفى الامثال « علم بلا ضمير خراب النفس » كن من ذوى القلوب ، فان ذا القلب خطير فى حياته ، خطير فى مماته . بغير القلب يكون الانسان جباناً نذلا ساقط المروءة

(٣) **مذهب الواجب المحض**

رأس هذا المذهب الشهير (كنْت) قال هذا الفيلسوف بتجرد فكرة الواجب من فكرة الوازع والثواب . وتبعه فى رأيه (جوفرداى) على أن سبب الواجب — والسبب لازم لكل فعل أدبى — لاينافى وجود أى سبب آخر ، ولا ينافى فكرة الوازع ، كما يزعم هؤلاء الفلاسفة

النزاهة شرط فى تحقق الخير ، ولكن ذلك لاينافى — فى شرعة السلوك الأدبىّ — صدور السعادة من الخير والشقاء من الشر ، فلايمكن القول بأن الانسان لايُعدُّ فاضلا خيِّرا إلا إذا أخطأته كل منفعة من عمل الخير حتى ذلك الارتياح الادبى الذي يعقب القيام بالواجب . ! فان الواقع غير ذلك ، لأن الفضيلة والامانة ، والطيبة ، مصدر سرور وانشراح بحكم طبيعتها

إذا سأل سائل ماهى الفضيلة ؟ قلنا : هى جهاد دائم مستمد مع الانشراح تأتيه الارادة توصلا للكمال . والسعادة بصفتها أجراً جزء من هذا الجهاد

قد يضاف لسبب الواجب اسباب أخرى ثانوية . فالصداقة إذا أعطت واجباً ولذاذة معاجديرة بالمثوبة . والخوف من عذاب الآخرة والطمع فى نعيمها ، إن لم يكن خوفاً دنيئاً ، أو أملاً غير صادق مضافا كلاهما إلى سبب الواجب . جدير بالاعتبار أيضاً

مذهب الواجب المحض مذهب غير مفهوم ، ومخالف للسنن الطبيعيه فان الانسان يبحث بفطرته عن السعادة التى خلق لها . ولا يتم واجبه ولا يعمل الفضيلة إلا وهو يريد بها كماله الذاتى الموصل إلى النعيم الابدى ، وإلا كان معناه تقديم أسباب دون الاهتمام بنتائجها . وهو مالا معنى له .

لا يمكن للانسان أن يتابع فى عمله سلسلة النظام الأدبى دون أن تتحد فى نهايته مصلحته العليا وواجبه الا على

محبة الخير ، ومحبة السعادة ، من الامور الطبيعية الغريزية وكلاهما مستقل

عن الآخر . نحن لانحب الخير لاننا نحب السعادة فقط ولكن الرغبة فى السعادة والخوف من الشقاء ، يظاهران العقل والارادة فى جهاد الشهوات

الفضيلة كالواجب مبدأ لاغاية كما يزعم (كنت) وأصحابه . هما مبدأ أو واسطة للوصول إلى الغاية ، وهى الكمال . أما قولهم « اعمل الواجب للواجب وتمسك بالفضيلة للفضيلة » فمن الهذيان غير المفهوم . كقولك : يجب الأكل للأكل فى موضع يجب الاكل لتعيش ، ويجب المشى للمشى بدل يجب المشى للوصول إلى المكان المقصود

الكتاب الثانى
فى الأدب العملى

مقدمة

مما تقدم علمنا أن القانون الأدبى هو قانون طبيعتنا البشرية ، كما علمنا صفاته والمعانى العالقة به ، وكلها يؤيد أن هذا القانون ينزل فى معانيه عند حكم المولى جلت قدرته ، ويجرى على مقتضى حكمته فى خلق الانسان . وانه لم يخلق لهواً ولا لعباً ، وإنما خلق خلقاً سويا ، ورشح بما فيه من قوى وملكات إلى الكمال الروحى الأعلى — إن هو سار على نهجه الرشيد ، واستنّ سبيله القويم ، فقام بواجباته ، واحتفظ بحقوقه التى فصلها له القانون الأدبى تفصيلاً لا غموض فيه . أما من اتبع هواه ، ونسى خلقه ، وانحرف بقواه عن طريق الكمال البشرى ، فقد اختل نظامه ، وقاوم طبيعته المعنوية ، واصبح غير أهل لمرتبتى العقل والحرية التى ميزته عن سائر المخلوقات

هذه المبادئ العامة التى فيها معنى الواجب ، هى التى سنقول هنا فى تطبيقها على الأفعال البشرية المختلفة ، أى واجبات الانسان نحو نفسه ، ونحو الخالق ، والناس ، والحيوان ، وهو ما يسمى بالأدب العملى ، أو علم الواجبات

أقسام — علاقات الحياة البشرية هى واجباتنا نحو أنفسنا ، وهو أدب الفرد ، أو نحو أمثالنا ، وهو الأدب الاجتماعى ، أو « أدب الجماعة » . أو نحو المولى عز وجل ، وهو أدب الدين ، أو نحو الحيوان الاعجم ، وهو أدب الرفق بالحيوان .

الباب الأول

أدب الفرد

أساس واجباتنا نحو أنفسنا — المبدأ الآتى : الإنسان مكلف أن يكون إنساناً ، بمعنى انه يجب على الانسان أن يعمل لتحقيق الماهية الانسانية فيه ، وإنماء ملكاته التى اختص بها ، فامتاز عن سائر الحيوان . ولما كان العقل هو أصل الحركة والنشاط الأدبيين فى الإنسان فالماهية الإنسانية لاتتحقق فيه ولا يبلغ الغاية التى رشح لها حتى يكون كل فعل من أفعاله مؤيداً بما يبرره أمام ذلك العقل

وقد وضع بعضهم أساساً لأدب الفرد فقال : الانسان مكلف بالاحتفاظ بكرامته الشخصية ، أى انه يجب عليه أن يحترم فى شخصه ذلك الكائن الذى منحه الله العقل والحرية ، فزاد فى شرفه ومنزلته بين الكائنات ، وأن يحمل غيره على احترامه . ومن هنا جاء احترام الانسان لشخصه ، وهو على صور عدة ، أهمها : الاعتدال ، والتبصر ، والشجاعة ، واحترام الحقيقة ، وإخلاص الانسان لنفسه . وجاء أيضاً : عهد القيام بالواجب ، والمطالبة بحقوق الواجب

أما الفيلسوف (كَـنْت) فأساس أدب الفرد عنده هو أساس الأدب العام : « اعمل بحيث يكون عملك للانسانية ، سواء فى شخصك أو شخص غيرك ، كأنه غاية لا واسطة »

أما عند القدماء من الفلاسفة ، وخصوصاً الرواقيين ، فأساس الأدب الواجبات السلبية كقولهم « تحمل المصائب . جانب اللذات » أى بإهمال الواجبات الإيجابية . كأنها لم تكن أساساً لعمل ما من الأعمال البشرية عندهم

أقسام هذه الواجبات : لما كان الانسان مركباً من الجسم والنفس فواجباته

نحو نفسه لا بد من أن تتعلق بهذين العنصرين . وواجبات كل من الجسم والنفس على نوعين أيضاً : واجبات خاصة بالحفظ والتمام ، وواجبات خاصة بالكمال . فالاولى هى الخاصة بالغذاء ، وصحة الاجسام ، وسلامة الاعضاء . والثانية خاصة بالتربية وتقوية الملكات

الواجبات نحو الجسم — كان افلاطون يقول : إن الجسم هو مكان النفس أو هو آلة بسيطة تحركها النفس ، لكن المتأخرين يقولون : إن الجسم جزء متمم للنفس ومتحد بها اتحاداً خاصاً ، فهو شريكها فى تكوين عملها ، وتكوين وظيفتى الفكر والعواطف

وسلامة الجسم عادة ، شرط لازم لكمال الحياة العقلية والادبية . وكمال النفس هو العلة والغاية من العناية بالجسم . فالنفس غاية والجسم واسطة .

قال (باكون) « النظافة للأجسام كالحياء للاخلاق ، لانها مظهر احترام الانسان لنفسه وللجماعة » . والنظافة حقاً من أول شروط الصحة ، ومن أمثال القدماء : « النفس النقية فى الجسم النقى » وصحة الجسم تتم بفضيلة : وهى الاعتدال . وبعلم : وهو علم قانون الصحة . أما الاولى فهى الاعتدال فى الأكل والمشرب ، فلا يعطى للجسم إلا ما هو ضرورى للحياة ، والثانى هو علم القواعد الصحية التى وصل إلى معرفتها الانسان بالدرس أو بالتجارب

إن مراعاة صحة الجسم لم تكن من النصائح العادية ، وإنما هى واجب من أوجب الواجبات ، إذ كان اختلال القوى الجسمية مؤدياً حتما إلى اختلال القوى الادبية ، لانها متضامنة فيما بينها ، والانحلال الطبيعى يجر إلى انحلال القوة المدركة والإرادة ويحول دون القيام ببعض الواجبات نحو الإنسان نفسه والجماعة .

ولذلك كانت الرياضة البدنية واجباً أيضاً لتقوية القوى الجسمانية ونموها . ومن أمثال المتأخرين . العقل السليم فى الجسم السليم

الانتحار — الانتحار جناية عظمى ، ومعصية من أكبر المعاصى فهو انكار الحياة الادبية اللاصقة بالانسان . وفيه مخالفة جميع الواجبات المفروضة عليه

فى هذه الحياة . فيه مخالفة الله عز وجل ، لأن القانون الادبىّ المؤيد لحرمة الحياة هو نص حكمته وإرادته . وفيه فرار من واجباته نحو الجماعة وهو أحد أعضائها . ولكل عضو حقوق ، وعليه واجبات ، يعتبر التخلى عنها جريمة ، كالفرار من الجندية ، وفيه مخالفة لواجباته نحو نفسه ، لان المنتحر إنما يقتل في شخصه عاملا من عوامل الحياة الدنيا ، وما خلق نفسه وإنما خلقه الله جلّت قدرته وإليه يجب أن يسلم الامر في حياته ومماته

هل فى الانتحار معنى من معانى الشجاعة ؟ معلوم أن الشجاعة هى القوة المعنوية ، هى عظمة النفس . وهذه لا تتحقق فى غير الواجبات ، والانتحار لا يتفق مع الواجبات كما قدمنا . فمن قال إن الإنتحار شجاعة ، فانما يسيء استعمال اللفظ ويجرده عن معناه الذى وضع له

القانون الادبى الذى نعيش فى ظله ، قانون مطلق . والواجب الذى يعلمنا إياه مطلق أيضاً . فإذا طبقنا قواعده وأصوله على أحوال الحياة المختلفة لا نراها تخرج عن معناه البتة . فمثلا : الانسان البائس الذى يئن تحت أثقال الحياة والمصائب فلا يعرف لها دواء ولا يدرى متى تنتهي ، هل له أن ينتحر ؟ كلا لأن الانسان لم يخلق ليكون سعيداً فى الارض ، وإنما خلق ليقوم بالواجب انتظاراً للسعادة المرجوّة . ولا تدرى نفس أيان موعدها . والفضيلة تضع الانسان فوق ما يمتحن به من البلاء وحوادث الايام

والانسان الذى تقطعت به الاسباب ، وأصبح عالة على أمثاله ، فرأى نفسه حملا ثقيلا بدلا من أن يكون لهم معيناً ، وحائلا ومؤخراً لسعادتهم ، هل له أن ينتحر ؟ كلا . فان على أمثالنا واجبات نحونا وعلينا لهم كذلك . فهم يقومون بواجباتهم بداعى الاخلاص ، ونحن كذلك نقوم بواجباتنا بالصبر والشجاعة . وكلانا يعمل فى الحقيقة ماهو لازم . وفيه النفع الصحيح للمجتمع . لان الواجب مطلق تزول أمامه الأسباب والاعتبارات ، وهو يمحوها كما تمحو الظلمة ضوء النهار . وهل يجوز الانتحار فراراً من العار ؟ العار جريمة ، وكيف تمحو الجريمة جريمة أفظع منها وأشد إثماً ؟ ومتى محا الانتحار عاراً ؟ محو العـار لا يكون بغير التوبة والاستغفار ،

وإتيان الفضائل التى تزيلها من الاذهان . أما إذا كان العار لوشاية فاعتقاد المرء براءته وارتياح ضميره بأنه على غير أساس صحيح ، كاف لأن يعيش به سعيداً أمام ضميره وأمام الله الذى خلقه وإليه مرجعنا جميعاً

وهل لانسان أصيب بالطاعون نخشى شر العدوى إلى غيره أن ينتحر ؟ كلا — فإن الحياة لله تعالى ، ثم للواجب ، فلا يمكن التصرف فيها . هل للانسان أن يعرض حياته للخطر لنجاة إنسان من الغرق أو الحريق ؟ نعم . لأنه لا انتحار هنا ، وإنما هو تعريض الحياة للقيام بواجب الاحسان ، وعمل من أعمال الاخلاص .

ألا يكون التعرض لخطر الموت المحقق للدفاع عن الوطن انتحاراً ؟ كلا . إن الدفاع عن الوطن واجب ، ومن أوجب الواجبات ، والقيام به عمل من أعمال البطولة . والانتحار فرار من الواجب ، والفرار من الواجب جبن وخور . أما الموت فى سبيل الوطن فواجب . وكل انسان يجب عليه ان يضحى حياته لوطنه ، لان الحياة لا قيمة لها ، ولا هى مقدسة إلا بالواجب .

الواجب نحو النفس

واجباتنا نحو النفس ، هى واجباتنا نحو ملكاتها الثلاث : القوة المدركة ، والحاسية ، والارادة . التى يجب علينا أن نعمل لتقويتها وترشيحها للخير

(١) الواجبات الخاصة بالقوة المدركة

وظيفة هذه القوة معرفة الحقيقة أو حقائق الأمور . ومعرفة الحقيقة من الضروريات ، لان العمل وسلوك الانسان فى أى أمر يتعلق بدرجة فهمه ومعرفته لذلك الأمر ، أى أن طبيعة العمل وخواصه من طبيعة المعرفة وخواصها . وعليه يكون واجب التعليم فرضاً على كل إنسان ، وعلى قدر استطاعته

والقوة المدركة كباقى الملكات ، تضعف وتخمد بالجمود ، وتنمو وتكمل بالملاحظة ، والروية ، والدرس . إذا تركت وشأنها بلا تعلم امتلأت بالاوهام ،

والترهات ، والخواطر الكاذبة ، وإن ساء تعليمها ، انقلبت شراً على الانسان والجماعة ، وإذا حسن كانت خيراً

وفى الانسان ميل طبيعي لمعرفة الاشياء : هو حب الاستطلاع . هذا الميل يجب أن لا يترك فيضل فى دياجى الأوهام والاباطيل ، بل يجب التحرز فيه من السذاجة ، وهى تصديق كل ما يقال تصديقاً أعمى ، ومن التشكك وهو الشك فى كل شيء .

ليس المطلوب فى رقى القوة المدركة تقدمها وازدياد معلوماتها ، وإنما المطلوب إحسان الطريقة التى تتبع فى نموها وتقويتها ، فليس الانسان النافع للجماعه هو الانسان الاكثر تعلماً ، وإنما هو الانسان الاحسن تعلماً . والافكار قوة ، وهى التى تقود العالم . قال الشهير باكون « الانسان يعمل بقدر مايعلم »

إن فكرة قد تثب من القوة المدركة فتقلب نظام الكون رأساً على عقب ، وناهيك بما فعل البخار والكهرباء فى عالم الصناعة والتجارة وسائر أسباب العمران .

احترام الحقيقة — ليس الكذب ممقوتاً فى أدب الفرد وحده ، بل وفى أدب الجماعة أيضاً ، فهو يخالف العدل ، والاحسان ، والكرامة الشخصية . إن احترام الانسان لنفسه ، أو عاطفة الكرامة الشخصية فيه ، ليست شيئاً آخر فى الواقع سوى احترام الحقيقة .

عش صديقاً للحقيقة . فكّر كما ترى . قل كل ماتعتقد — ذلك معنى الكرامة .

إذا قضت ظروف على الانسان أن لا يقول كل مايعتقد ، أو كل مايعرف ، فلا ينسى أبداً إذا تكلم أن يفتكر فيما يقول

ياويح رجل يقال له بين الرجال (أنت كاذب) ويافخر إنسان يقال له (أنت صادق) ماأحلى هذا وما أمر ذاك . . ! !

إن رجلا يعتقد غير مايقول ، أو يقول غير مايعتقد ، لرجل يناقض نفسه ، ويخالف طبيعته الادبية

ولا يكون الكذب إلا لحب الظهور ، أو لغاية غير كريمة ، أو لجبن أو لمكر وخباثة ، أو لدفع عار الكسل والطيش ، وسوء التصرف ، وعدم التبصر ، وكل عيب فى الانسان يخشى افتضاحه ، أى يريد أن يدارى سوأته بسوأة مثلها أو أشد جرماً

احترام صفة الانسانية — النفاق — عدا الكذب فى الاقوال يوجد كذب فى الافعال . كل انسان يقول أو يفعل مالا يعتقد بقصد خدعة الغير فهو كاذب . إن رجلا يعرف الحق ويخجل من قوله ، أو يعرف الخير ولا يجسر على فعله ، فلاشك أن عمله هذا خيانة ، وتنازل منه عن حريته وكرامته وسائر حقوقه المقدسة . ذلك الرجل الذى يخاف أن يقال عنه : انه صادق ، أو خيّر ليس بالجانى فقط ، بل هو فوق ذلك هُزْأة وحقيق بالاحتقار . ولا يصلح أن يكون محلا للثقة ، ولا يركن اليه فى غرض ما

والنفاق هو الشر فى صورة الخير . والمنافق لايجهل نفسه ولا هو مخدوع فى أمره ، وإنما يسعى ليخدع غيره . يلبس ثياب الفضيلة كى يخفى على الناس شأنه . قال روشفوكلد « النفاق تحية الرذيلة للفضيلة » يريد بالتحية أنها اعتراف من الرذيلة بسمو قدر الفضيلة ، وانها أعلى منها وأرفع ، ولولا ذلك لماتظاهر بها المنافق أمام الناس .

اخلاص الانسان نحو نفسه — يكون الانسان مخلصا نحو نفسه إذا أنصف الناس من نفسه بلا تحيز ولا مغالاة ، ولم ينكر عليهم خيراً أو شراً فعلوه فى ذاته

لا يعدم المغالط حجة يبرر بها خطأه ، وذلك إما لحب الذات أو لغاية ، أو الشهوة ، والشهوات معين احتجاجات لاينضب ، وعين للتعللات لاتغيض ، فحب الذات غشاوة على عين المرء لاتريه سيئاته . والحسد والغيرة مرض يعميه عن حسنات الغير . وقد قيل « يرى القذى فى عين أخيه ولا يرى العصا فى عينه »

كأنه يزن بوزنين ، ويكيل بكيلين . مثل الرجل القاسى الغليظ القلب ، يعلل نفسه بالقوة ، والعنيد بالعزم والمسرف بالكرم ، والجبان بالتبصر ، والبخيل بالحرص على مستقبل أولاده وذويه ، وهكذا

الكبرياء — إخلاص الانسان لنفسه لا يتفق مع الكبرياء ، وهو تقدير الانسان لنفسه تقديراً يجوز الحدود

والكبرياء على درجات : الكبرياء بمعناها الخاص ، وهو أن يرفع الانسان قدر نفسه فوق أقدار الناس . والتعالى وهو احتقار الناس واستصغارهم ، وكذلك دعوى الغنى عن الناس فانها ضرب من ضروب الكبر أيضاً ، وحب الظهور كذلك كبرياء قاصر على الصغائر من الامور ، كالتأنق فى الملبس والمركب ونحوهما ، والدعوى تكبر أيضاً ، وهى التبجح بدعوى العلم . والفخور متكبر كذلك ، يكذب على الله والناس بالاعلان عن نفسه بالقاب وصفات وأعمال ، كلها بهتان ، وغلو وفضول

ومن الواجبات الخاصة بالقوة المدركة — التبصر (راجع صفحة ٣٧)

وكذلك النظام ، وهو تصريف الفكر للوسائل بحسب غايتها . قال الشهير بوسويه « علاقة النظام بالعقل علاقة غاية فى المتانة والرسوخ »

يجب ان يتعود الانسان وضع كل شىء فى محله ، وان يعمل كل شيء فى وقته فالنظام فى الحياة يريح الجسم ، ويروح النفس ويصقل الفكر

الواجبات الخاصة بالحساسية

من واجبنا أيضا منع الشهوات الدنيئة ان تتولد فينا ، ومحو كل أثر للغيرة والحسد والانانية ، والاستعاضة عنها بالعواطف الشريفة ، كمحبة الأهل والاقارب ، وحب الوطن ، وحسن المعاشرة ، والاعجاب بالجمال ، ومحبة الخير والعلم

وأهم الواجبات الخاصة بالحساسية احترام النفس أو عاطفة الكرامة الشخصية ،

والاعتدال فى الأكل والشرب ، صيانةً لصالح الجسم ، وحفظاً للقوى والملكات أن يقع فيها الاضطراب ، ويؤذيها شر التخم

وللكرامة الشخصية أسماء باختلاف علاقاتها بالملكات الاصلية للنفس فهى التبصر ، فيما يختص بالقوة المدركة . والشجاعة ، فيما يختص بالارادة . والاعتدال ، فيما يختص بالحساسية

الاعتدال فى احراز المال — إذا كان إحراز المال لايطلب على أنه وسيلة لنيل ماتشتهى النفس من حاجات العيش . وإنما يطلب لذاته وليكون أموالا مرصودة ، فهو البخل والشح بعينه ، وصاحبه لايملك المال ، بل المال يملكه ويسترقه ، ويبقى عليه حارساً حتى يموت فيتمتع به غيره . كذلك الاسراف نقيض البخل . فهو مبيد المال ، ومخرب الديار ، وجالب الحسرات ، ومشقى النفوس إلا إن الاعتدال ، وهو أن يكون الانسان قواماً بين ذلك . هو الطريق المحمود المأمون الذى فيه معني الكرامة الشخصية ، والاحترام الانسانى ، اللائق بالمرتبة البشرية .

الواجبات الخاصة بالارادة

(١) الارادة

تكلمنا فى علم النفس عن الارادة وصفاتها واتحادها بالعقل فى تكوين الانسان . وسنرسل الكلام هنا على وظيفتها فى تكوين شخصيته. قال ديكارت: ليس فى الانسان ماهو لاصق بشخصيته أكثر من الارادة ، فالقوة المدركة ، والحساسية ، أشياء نملكها ، اما الارادة فهي نحن بذاتنا . هى دليل الأنّية ومظهرها لدى الناس جميعا

وحقا على قدر المزاج الخاص للارادة وبنيتها ، يكون الوجود الذاتى للانسان أى أن معيار قيمة الرجل في إرادته

يشهد حسن الذوق ويجاهر فى كل وقت أن الانسان بالارادة يكون إنسانا .

إذا سلب المرء عقله قيل عنه أبله . او غاض قلبه قيل عنه جبان لئيم . أما إن تجرد عن الارادة فهو ليس بانسان

كثير من البائسين والمحزونين تكون علتهم من أنفسهم هى ضعف الارادة . لا يعرفون كيف يقفون في صفوف الجهاد الحيوى بل يجدون من فعل الناس ورحمتهم مايظنونه نعيما وعيشا رغيدا. يظنون ذلك فلا يعملون ، ولا يسعون فى الارض كما يسعى اولو العزم ، ذلك سبيلهم الوحيد الى البؤس وإلى الرذيلة . ولو عقل هؤلاء ماوردوه

قال حكيم أنا اريد .. اكلمة عز وجودها فى العالم ،وإن ادعاها كثيرون . أما من عرف سرها الخطير فذلك إن عاش وقتا بائساً أو محزونا ، فلسوف تراه أعلى الناس قدرا ، وأشرفهم منزلةً

الوجبات نحو الارادة — الشجاعة — فضيلة الارادة الخاصة بها هى الشجاعة التى بها يحفظ الانسان كرامته الشخصية . ويقصى عن ارادته كل ما من شأنه النيلُ من حريتها ، فلا يرضى الاستعباد طائعا مختاراً ، ولا ينقاد للخسيس من السعادات لأن كل ذلك معناه التنازل عن ارادته . يتجافى عن اللذات والشهوات ، ويأنف الجنوح إلى المنفعة الشخصية ، لانه لا يريد أن يجعل إرادته فى حل من سلطان العقل والواجب

القوة والثقة — ذكرنا فى باب الادب العام معنى القوة ومعنى الثقة (راجع صفحة ٣٨)

من الضعف أن يرهب الانسان الصعوبات من بعيد ، ولكنه إذا اقترب منها تصغر فى عينه ، وربما زالت عن آخرها

ليس فى ميسور إنسان أن يقدر مايجب عمله تماماً ، مالم يبدأ بتجربته . فمن المحال أن يُقدر جهد القوى البشرية بغير التجربة ، وطالما فعل الانسان مالم يكن يعتقد قدرته على عمله . من ذلك القاعدة : اشرع فى عمل ماتريد كأن فى قدرتك كل شىء . فسر نجاح بعضهم فى الاعمال الخطيرة ، وتذليل الصعوبات الاستثنائية

التى صادفتهم فى طريقهم وكادت تثنيهم . هو العمل بكل قواهم وحيلهم ، بحساب دقيق ، وروية تامة

والثقة بالنجاح ، هى عين النجاح ، لان المصاعب والحوائل تتساقط غالباً من نفسها أمام الاذهان المشحوذة الصابرة ، فهى تعمل لقهرها والغلبة عليها كما يفعل الماء فى الصخور .

فالثبات الثبات ، وإلى الامام ثم إلى الامام ، واياك وخور العزيمة فان لفتة إلى الوراء قد تذهب بكل أمل ويحل فيها الخطر فكأن القوم ما كانوا . يجمع المرء بثباته من الاشياء والمعلومات الصغير بعد الصغير ، فلا يلبث أن يكون بين يديه مجاميع لايدرى متى كانت وكيف تمت له .

(٢) العمل

العمل من ضروريات الحياة . فهو لازم لحفظ الجسم ، وكمال النفس ، وهو لازم أيضاً للقيام بالواجبات المفروضة علينا نحو أنفسنا ، ونحو الجماعة

وليس القصد من العمل أى عمل كان ، بل العمل النافع الذى تشترك فيه الملكات العقلية مع الجسم ، وإلا كان لعباً .

وما دامت للإنسان حاجات مادية ، وعقلية ، وأدبية ، في هذا الوجود وهي لاتدرك بغير العمل ، كان العمل من ضروريات الحياة ، العمل لازم للانسان كما قدمنا لسد حاجاته ، وللقيام بالمعونة المطلوبة منه لأفراد المجتمع فى مقابل ماينناله من عونهم أيضاً مادام الانسان مدنياً بطبعه ولا غنى له عن أمثاله .

العمل قانون عضوى أى ضرورى لحفظ أعضاء الجسم ونحوها ، لاعتبارات نفسية وفسيولوجية ، والعضو الذى لايعمل من جسم الانسان يفقد وظيفته ويصيبه الشلل . وهذا هو سر فساد الجسم والنفس وملكاتها بالكسل والخمول

ولما كان العمل مصدر العلم والثروة ، كان معين الفضيلة أو هو الفضيلة بعينها لان العمل يشغل المرء عن المفاسد والشرور

إن الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أى مفسدة

والعمل أصل سعادة الانسان ورخائه ، فهو لذلك قانون طبيعة الانسان ، يَمَلّ الانسان الحياة مع البطالة . ولكن لايملها مع العمل ، وليست السعادة هى الغاية كلها من العمل بل والكمال أيضاً الذى يقود الانسان إلى السعادة التى تتناسب مع طبيعته ، والغاية من وجوده لأن السعادة لاتشرف العمل من الوجهة الادبية ، وإنما الكمال الذى يلحق النفس من أثره ، هو الغاية المرجوة ، والقيمة الحقيقية للعمل .

روح الاستقلال الحر

من واجباتنا نحو الارادة روح الاستقلال ، نعم الاستقلال على اطلاق لفظه لايتفق مع الحياة الاجتماعية ، لان الانسان ملجم بضرورات النظام الطبيعى والادبى والاجتماعى . ولا مناص له من هذه الضرورات . ولكن الانسان يحتاج لحفظ مركزه بين الجماعة إلى شىء من الاستقلال ليكون انساناً له ذاتية محدودة استقلالا بعيداً عن الكبرياء والعناد ، استقلالا اساسه عاطفة الواجب والكرامة الشخصية .

الرجل المستقل استقلالا حقاً هو الرجل ذو العزم ، ذو المبادىء التى يلازمها وتلازمه ، لايضحى منها شيئاً لاى سبب كان حتى النهاية ذلك الرجل الذى يضم بين جوانحه نفساً قوية يشعر بها أنه أعلى مكاناً من كل حادث ، وأعز منالاً من المخاوف ، وأرفع مقاماً من أن تنزله الوعود عن سدة كرامته الشخصية ، الذى يعمل الواجب بغير نظر لمايكون بعد ، والذى لا يتخذ له مسيراً واماماً غير الضمير دون رأى الآخرين . غير الواجب دون المنفعة ، غير الشرف دون المناصب والرتب . والذى لايرضيه المساس بالواجب ، ولا يسخطه نزول الهوان به فى تأييد الواجب ، والذى لا يخفى الحقيقة ولا يسىء اليها ، والذى لا يعتد بالشهرة الباطلة ، وإنما يعتد باحترام العقلاء وأهل الرأى ، والذى يفكر بنفسه دون أن يكون بوقا

لغيره بلا بحث ولا روية ، والذى يقول ما يعتقد ، لا مايقوله الناس ولا مايلقن اليه والذى يفعل ما يمليه عليه عقله وضميره ، لا مايفعله غيره والذى لا ينحدر مع تيار الحوادث ، بل يناضل و يقاوم بالقول والاحتجاج مادام الحق مهيناً ، والعدل مهيضاً ، ولا يثنيه وقوع الامر ، أو نجاح الباطل وانتصاره

فالرجل المستقل هو الرجل الذى يحترم نفسه ، و يتولى جميع أمره . هو الرجل ذو الذاتية المعينة التي لاتفنى فى ذاتية غيره ، هو الرجل ذو النفس القوية ، العزيزة فى غير كبرياء

يزيد فى استقلال الرجل قوة العزيمة ، وهذه تأتى من رسوخ المبادىء ، وصحة الاعتقاد

وللاستقلال الحق مكان عظيم فى الحياه ، لان قيمة المرء بعزيمته .

نعم إن الذكاء والعبقرية من أكبر النعم على المرء ، ولكن خيراً منهما قلب واسع الحرية ، عزيز الجانب . قد يكون الرجل محدود الفكر ، متوسط الذكاء ولكنه مستقل ، مثل هذا لا يكون رجلا عاديا بل يجب له الاحترام والاكبار والاعظام

والرجل الذى يقبل المدح و يسعى إليه ، والذى يتعامل بأخس المعاملات ، والذى يعيش فى الدنايا والشهوات ، لا يعمل إلا لشهوته وأغراضه ، ولو كان أذكى الناس طرًّا . إنه لرجل ساقط جدير بالاحتقار . إن روح الاستقلال لازمة للصغير حتى لا يكون عرضة لمثال سيء من أقرانه ، وللناخب ليقاوم تأثير الاحزاب وينتخب بذمته وحريته ، وللقاضى ليحكم بالعدل غير مبال بوعد أو وعيد . فوظيفة القاضى إصدار أحكام لا إسداء منن إذ هو رجل العدل لا رجل سلطة يهدى من يشاء ما يشاء اسلطانه من حقوق الآخرين . والاستقلال لازم أيضاً للنقد كى يكون الناقد مرشدا مخلصا للجمهور مظهرا له حقيقة الأمور وسط ضوضاء المدح الكاذب ، والخداع الفارغ ، والتغرير المبتاع ليفيق من غفلته . ويرجع المضل عن غيه وضلاله ، وكذلك لازم لنواب الأمة ، ورؤساء الحكومات ، وقواد الجيوش ، ولكل طبقة من الطبقات الاجتماعية .

أفحسبت أن الخضوع والطاعة للقانون ينافى روح الاستقلال ؟ — كلا فان القانون معتبر كأنه نص إدارة الحقيقة والعدل والنظام . فالخضوع له واجب ، ولا منافاة بين أداء الواجب وروح الاستقلال .

الباب الثاني

أدب الجماعة

الانسان مدنى بالطبع ـ لا يولد الانسان ولا يعيش إلا بين الجماعة ، وليس فى التاريخ ما يؤيد نظرية (العقد الاجتماعى) الذى زعمه (روسو) . ومهما توغلنا فى العصور الأولى للانسانية فلا نكاد نجد غير جماعات مكونة .

قال منتسكيو : لِمَ كان الانسان بين الجماعة أينما وجد ؟ فهل خلق للجماعة ؟ ما هذه الحال التى وجد عليها في جميع أطوار الحياة البشرية إذا لم تكن هي قانون البشرية ؟

الجماعة حادث عام لاصق بالانسان فى كل زمان ومكان ، فلا يمكن أن يكون أساسه غير الطبيعة البشرية . ومتى نظرت نظرا تحليليا فى حاجات الانسان ، وملكاته ، وعواطفه ، ومعتقداته ومعنى العدل والحق ، وجدت كل شىء مؤيدا لكلمة أرسطو . **الانسان حيوان اجتماعى**

أقسام الادب الاجتماعى — ينقسم أدب الجماعة إلى أربعة أقسام . الاسرة أو الجمعية المنزلية . والجنس البشرى عامة . والدولة أو الجمعية المدنية .

الفصل الأول

الأسرة

الأسرة (العائلة) هى الجماعة الطبيعيـة الأولى ، المكوّنة من الأبوين وأولادهما . وهى أساس الجماعات كلها بين الناس . وبدونهـا لا يكون للجماعة وجود ثابت ، ولا معنى مفهوم . وقوة الجماعة أو الأمة من قوة الأسرة فيها .

روح الزواج — الزواج عقـد بين الرجل والمرأة ، الغرض منه تأسيس عشيرة يتعاون أفرادها بحكم عاطفة الرحم ، وآصرة القربى ، على تحمل مشاق الحياة ، والوصول الى السعادة المشتركة المبتغاة .

فروح الزواج هو العهد أو الرابطة الناشئة من هذا الاتفاق الاختيارى .

(٢) علاقات الأسرة وواجباتها

تتكون الاسرة من جماعات ثلاث . (١) رابطة الزوج والزوجة ، وبينها واجبات الزوجية (٢) رابطة الأبوين بابنائهما ، وبينهما واجبات الأبوة والأمومة (٣) رابطة الأبناء بالابوين، وبينهم واجبات البنوة (٤) رابطة الأخوة بعضهم ببعض ، وبينهم واجبات الأخوة . ويضاف إلى ذلك الواجبات نحو الخدم والحشم .

واجبات الزوجية — يجب على الزوجين أن يقوما بجميع الواجبات الضرورية لسلامة الاسرة وكرامتها ، فللزوجة على زوجها واجب الحب ، والصداقة ، والثقة والحماية والنفقة على قدر الميسرة . وللزوج على زوجته واجبات الحب ، والصداقة والطاعة .

واجبات الأبوة والأمومة — يجب على الأبوين محبة أولادهما على السواء بلا تفريق ولا تمييز بينهم ، والقيام بنفقاتهم وتربيتهم وتعليمهم كل لما أعدّ له باستعداده

الفطرى ، وملاحظتهم ليدرأ عنهم سوء العادات الضارة بالنفس والجسم ، وإرشادهم الى طريق الحياة الأدبية ، وإعدادهم لها بالنصح ، والموعظة ، والقدوة الحسنة ، وتأديبهم عند الخطأ ، ومكافآتهم على الاحسان .

تربية الأطفال بالنسبة للأبوين واجب وحق. لأنهما المدرسة الطبيعية المسئولة عن خطئهم في المجتمع ، ونصيبهم بين الناس . وكذلك لهم الحق فى إنابة غيرهم من رجال التربية والتعليم فى هذه المهمة السامية .

أخطأ أفلاطون حين ظن أن الحكومة يمكنها أن تقوم مقام الفرد والأسرة. لأن الحكومة ليس عليها إلا مسئولية واحدة ، هى حماية الجماعة التى استودعتها مصالحها . فلها أن تمنع التعاليم والمذاهب الضارة بالنظام والأخلاق ، والاقتصار على الضرورى النافع لحماية الطفل من سوء الخلق ، وإهمال تعليمه حتى يكون قادرا على أن يعيش بجانب أمثاله .

أساس السلطة الأبوية وحدودها — لما كانت الأسرة جماعة وكان كل مجتمع لا بد له من سلطة تحكمه وإلا اختل نظامه ، والتوى أمره ، وجب أن يكون للأسرة رئيس وهو الأب يتولى أمرها فيدفع عنها الجمود والفوضى ، أما دفع الجمود فبتحرير كل واحد من أفرادها للعمل الذى رسخ له بحكم تربيته واستعداده الفطرى . وأما دفع الفوضى فيمنع الشقاق والنزاع بينهم وتأييد الوفاق والوئام .

وإذا لم يكن هناك من سلطة فلا مسئولية أو ولاية بغير واجب .

كانت سلطة الأبوين مستمدة من الواجبات المنوطة باعتنائهم نحو أبنائهم . ليكون فى مقدورهم أن يلاحظوهم ، ويأمروهم بما يرونه ضروريا في تأديبهم ، وتهذيبهم ، وحملهم على طاعتهم بالتأديب والمكافأة .

أما حدود سلطة الأبوين فلا تتجاوز حد الضرورة للطفل فى تربيته بصفته كائنا أدبيا له حقوق مقدسه نحو أمثاله حتى الذين خلقوه من صلبهم .

واجبات الأبناء — يجب على الأبناء محبة الوالدين واحترامهم والطاعة لهم، والاغضاء عن عيوبهم، والاعتراف بجميلهم، وأن يعولوهم في شيخوختهم والقيام بحاجاتهم، وغير ذلك من الواجبات اللاصقة بعاطفة الحنان البنوى التي تؤججها في نفس الابن ذكرى ما لوالديه عليه من فضل الوجود في هذا العالم، وما بذلاه من العناية به، والاحسان اليه، في عهد طفولته .

واجبات الأخوة — واجبات الاخوة والاخوات هي المحبة والوفاق بتبادل المساعدة والثقة والاخلاص بين الجميع، وقيام الاخوة الكبار مقام الوالدين بعد وفاتهما في رعاية الصغار . كل ذلك من الواجبات المقدسة التي تقتضيها الأخوة .

الأخ صديق طبيعى أعنى صديقا أهدته الطبيعة لاخيه، فاذا شوهد اخوان غير صديقين تعمل بينهما عوامل الحسد والغيرة، ويسعى كل في الاضرار باخيه، كان ذلك مخالفاً للطبيعة ومن شواذها .

يجب أن يكون بين الاخوة ما بين الاصدقاء كالمباراة في الكرم، والتضحية، وانكار الذات، لا مناهضة على المنافع والحقوق، ولا منازعة أمام القضاء

روح الأسرة — هي العاطفة الشديدة، عاطفة التضامن والمحبة بين أفراد الاسرة الواحدة، ومظهرها القيام بالواجبات العائلية المختلفة، والغيرة على مصالحها، والدفاع عن أفرادها. ترى هذه العاطفة واضحة قوية في أصغر أسرة كما تراها في أكبرها، فلا نسمع إلا التحدث بشرف الآباء والاجداد، وما كانوا عليه من المجد والفضائل، وما أتوه من جلائل الاعمال .

واجبات الخدم والحشم — يجب على السيد نحو خدمه أن يكون عادلا فلا يمنعهم أجورهم، ولا يقسو عليهم، بل ينبغى أن يكون رحيما رؤوفا بهم، ولا يثقل عليهم في عملهم . ومن واجبه أن يهتم بمصالحهم المادية، وحياتهم الادبية، والحذر أن يروا منه التجسس عليهم، فان ذلك يريبهم فيه، لانه قاعدة احترام الاشخاص لا استثناء فيها، فالناس سواء ولو اختلفت منازلهم الاجتماعية .

وعلى الخادم أن يكون شريفا أمينا مطيعا قائما بعمله بالذمة والصدق ، مخلصا نحو مصالح مخدومه كأنها مصالحه الخاصة ، حافظا لاسرار سيده ، فان حفظ أسرار العائلات من واجبات وظيفته ، وافشاؤها خيانة .

(٣) الصداقة

الصداقة عاطفة من العواطف البشرية العالية ، ومن أرقاها وأقربها شبهـا بالانعطاف الطبيعى بين الاهل والاقارب ، وقد تحل محله عند الحاجة .

وكما ان الأخ صديق أهدته الطبيعة لأخيه ، كذلك الصديق ، أخ مختار أى يتخذه الانسان من بين الجماعة ! فما يكون بين الأصدقاء هو ما يكون بين الاخوة المتحابين سواء بسواء : من ثقة ، وتضامن ، واخلاص ، واتحاد فى الفكر والرأى فى المسائل الهامة ، وتبادل للعواطف ، وحسن صلات ، وجود ، وسخاء ، ومساعدات ، ومنن ، ونصائح صالحة ، وقدوة حسنة

شعار الصداقة — المساواة بين من تربطهم تلك الرابطة العالية . وامتن ضروب الصداقة صداقة الصغر التى عقدتها العادة والغريزة فى ساحة الحرية الكاملة والحياة المكشوفة التى تعجز عن اخفاء ما فيها من خير أو شر ، تلك الحياة الخالصة من شائبة الخوف والمنفعة ، لذلك كان غرسها فى القلوب راسخاً متيناً ، وكانت سهلة الرضى والقبول فى القلة والصدود

والصداقة هى ميل متبادل بين اثنين يريد كل لصاحبه الخير . وكان أرسطو يعرف الصداقة بانها روح فى جسمين . وقال شيشرون : إنها اتحاد روحين فيما لا يخالف الدين والانسانية مع الانعطاف المتبادل ، وقال آخر : انها ميل متبادل نريد به الخير لبعضنا بعضا على نهج العقل وسنن الأمانة .

الصداقة الحقيقية والظاهرة — كل فضيلة من الفضائل تكسب الانسان محبة الآخرين وصداقتهم ، لأن الفضيلة خير ، والخير محبوب من الجميع . وحلية تجعل ذويها من المحبوبين . وتنمو الصداقة وتكبر وترسخ فى النفوس بقدر ما يمتد ظل الفضيلة ويتسع .

والمحبة لا تمتنع على إنسان في روحه سر يوحيها إلى النفوس . فيجذب تلك النفوس إليه . وليس للإنسان أن يطمع في استحقاق المحبة ما لم يكن فيه من المواهب الآلهية ما يؤهله لها كسمو العقل والفكر ، وقوة الارادة الموجهة نحو الخير ، والإحسان لبنى جنسه .

وحقاً إن أساس المحبة الاحترام ، فمن فقد احترامنا ضاعت محبته من نفوسنا .

الصديق الحقيقي هو الأنسان في ذاتية غيره . هو ضمير ثان إذا غفل ضميرك أو زاغ نبهك وردك ذلك الضمير الثاني إلى الطريق السوى . قد تبصر عين الصديق ما لا تبصر عيناك ، وهو بلا ريب أقدر على نصحك وارشادك إذا التوى بك الغرض أو أظلم ما بين يديك حب المنفعة .

والصداقة الكاذبة ما كانت لناحية الرذيلة دون الفضيلة ، فهى ليست إلا شركة بين اثنين رأس مال كل منهما فيها ضميره ، وربحه منها على قدر اجتهاده في انتهاك حرمة الواجب وإضاعة حق الفضيلة ، وإنما تعقد أمثال هذه الشركات طلباً لسفاسف الأغراض ودنايا الشهوات . والصداقة بين الأخيار لا تحتاج لدليل على وجودها وثباتها ، بخلاف الأشرار حيث لا تحاب بينهم ولا مودة ، وما جمعهم والف بينهم إلا الأنانية ، واتحاد المذهب في الرذيلة ، وتسخير الضمائر في مرضاة الشهوة

الحب عاطفة لا تأثير حسى — وعمل من أعمال الحياة الأدبية ، لا ظاهرة من ظواهر الحياة الحيوانية . توحى محبة الخير الصادقة الحقيقية إلى القلوب ، أما الشهوة فتزيد في اضطراب العقل والحواس فتفسد المحبة ، وتحول الصداقة إلى أشدها شرها ، وأبغضها حالا

تنشا كل الصداقة بناموسها الطبيعي مع النفس ، فتكون هذه عالية أو منحطة ، كبيرة أو صغيرة ، وفقاً لما تلتصق به تلك الصداقة من المعاني الشريفة العالية ، أو الحقيرة الشائنة .

إن صداقة سوء تنصبّ على رأس الشباب فى أيامه الأولى قد تورث أشأم النتائج فى حياة المرء بأسرها ، فتعْيي نُطُس الحكماء وتُفْرى غلظة الدواء .

وللصداقة واجبات ، هى الصدق ، والثقة ، والاخلاص ، ومعنى الصدق الصراحة فى الكلام بلا ملق أو رياء والتنبيه على العيوب يريد كل أن يرى الآخر أكمل الناس خُلُقاً ، وأكثرهم احتراماً فى أعينهم . ومعنى الثقة أن لا يشك أحدهم فى أخيه ، بل يثق به ويعتمد عليه فيما يسره وما يحزنه . أساس المودة بينهما الصدق ، والامانة ، والجود . ومعنى الاخلاص هبة النفس ، وإنكار الذات فى أن يجد كل سعادته فى سعادة الآخر . وأن يفكر كل فى مصلحة أخيه ويتعقبها كأنها مصلحته الخاصة . وأن يعمل لتحقيقها بما لا يعمله لنفسه

الفصل الثاني

فى الواجبات نحو أمثالنا أى نحو الجماعة عامة

الواجبات المفروضة علينا لامثالنا لاتخرج عن دائرة العدالة والإحسان . وقد تكلمنا عنها بتفصيل شاف فيما سبق ، والآن نشرح هذه الأفكار العامة ، وهذه المبادئ بتطبيقها على الحقوق الطبيعية المختلفة للإنسان . على أننا نبدأ بذكر أساس تلك الواجبات فنقول :

ان أساس واجبات الإنسان نحو أمثاله واحدة الأصل ، والطبيعة ، والغاية ، وكذا ضرورة تأييد الوجهة الاجتماعية لتحقيق الوجهة الأدبية فى الانسان . نحن ندعو أفراد الناس بامثالنا لأننا جميعاً من أصل واحد ، ومن طبيعة واحدة : عقل يهدينا ، وقلب يحركنا ، وحرية تجعلنا مسئولين عن أفعالنا . ولنا غاية واحدة ، وللوصول إليها يجب أن نتبع قانوناً واحداً هو قانون الكائنات الأدبية ، وهو قانون عام مطلق كما بيناه .

هذا القانون المنقوش على صفحة الضمير أو العقل ، يفرض على الجميع واجبات واحدة ، وللقيام بهذه الواجبات منحهم حقوقاً واحدة . هذه الحقوق مفروض على الجميع احترامها أدبياً ، كل بالنسبة لأخيه وهو المعبر عنه بالعدل ، وتلك الواجبات مفروض علينا المعاونة على أدائها بعضنا لبعض ، لأن الانسان خلق بحيث لا يستطيع أن يستغنى عن أمثاله ، سواء فى الوجهة المادية ، أو الادبية ، أو العقلية ، فواجب المساعدة المفروض عليك لمن هو أقرب إليك من غيره ، وواجب الاخلاص له هو مايسمى بالاحسان . وكلا الأمرين من عدل وإحسان حق وواجب لتحقيق الوجهة الاجتماعية ، التى هى أساس الوجهة الأدبية ، كما انها أساس وجود الجنس البشرى كذلك .

الحقوق الطبيعية — كل واجب من الواجبات التى يفرضها علينا الضمير —

بصفتها نتيجة لازمة للطبيعة البشرية . كي تتحقق فيها الوجهة الأدبية ـ يقابله حق من نوعه ليس لنا أن نتنازل عنه ، والا كان تنازلاً منا عن عهودنا . هذه الحقوق سميت بالحقوق الطبيعية ، لأنها مشتقة من الطبيعة البشرية ، دون الشرائع والقوانين المكتوبة ، وهي عامة بين الجميع لا يحرم منها صغير أو كبير ، رفيع أو وضيع ، واجبة الاحترام من الجميع بعضهم لبعض ، وهي في الحقيقة ليست إلا الحرية الشخصية على أشكال مختلفة متناسبة مع المقامات المشروعة للطبيعة البشرية .

فالإنسان له حق في احترام حياته ، وحريته ، وضميره ، وسائر قواه ، وشرفه ، وأمواله ،

(١) احترام الحياة

حق الحياة أول الحقوق ، وشرط لازم لقيام الحقوق الأخر ، لأن الإنسان واجب عليه كفرض عين الوصول إلى غايته . ولذلك كان حقه فيما يوصله إلى هذه الغاية واجب الاحترام حتما . والحياة هي أولى الوسائل لبلوغ الغاية المرجوة . فحرمانه منها جريمة من أكبر الجرائم ، لأن في قتل النفس ضياع جميع الحقوق والعهود اللاصقة بالطبيعة البشرية . ولا يخفى أن درجة الإجرام تزيد وتنقص بنسبة ما في الجريمة من عمد وسبق إصرار ، وما بين القاتل والمقتول من الروابط الحقيقية والمعنوية

ولاحترام الحياة استثناآت هي : حالة الدفاع المباح ، وعقوبة الإعدام ؛ وفي الحروب دفعاً عن البيضة ، واستخلاصاً لحق الامة

أما الدفاع المباح فهو حق استعمال القوة حتى القتل للدفاع عن الحياة متى حاق بها خطر محقق . وعقوبة الاعدام وضعت لضرورة حماية المجتمع ، وهي من مقتضيات العدل (ولكم في القصاص حياة) ولفظاعة جريمة القاتل ، والحروب دفاع مباح لحماية الأمم . ولكن إذا كانت الحرب غير مشروعة كانت مسئوليتها واقعة على رؤس رجال الحكومات ، إلا إذا وجدت أسباب تبررها بان كانوا مرغمين على أن يخوضوا غمارها بدافع قهري عالمين بأنها ظالمة جائرة ، وتقوم الحروب على الأصول

المقررة بالقوانين الدولية ، وكلها على أساس احترام الحياة البشرية كلما بطلت الضرورة القاضية باهلاكها .

(٢) احترام الحرية والضمير

ان المبدأ الذى قررناه لحماية الحياة ينطبق تماماً على حماية الحرية ، فبم تنفع الحياة إذا منعت القيام بواجباتها واستعمال حقوقها للوصول إلى غايتها ؟ لا يكون الإنسان حراً حتى يكون شخصاً قادراً على أن يتكلم ما يريد ، ويفعل ما يريد ، طبقاً لصوت الضمير . من هنا جاءت الحرية الدينية ، والحرية الشخصية. لا يكفى المرء أن يكون غير مكره على عمل ما ينهى عنه ضميره ، بل لابد أن يكون له حق العمل بما يأمره أيضاً

حرية الضمير — هى الأولى فى درجات الحرية وأهمها . ولما كان الضمير هو حكم العقل الذى يمليه على الإنسان فى كل حالة من حالات الحياة الخاصة لخير يفعله أو شر يجتنبه ، كانت حرية الضمير هى الحرية الحقيقية بفعل الخير الأدبى وفاقاً لقانون الواجب .

لا تكون الحرية صحيحة متى خالفت الضمير ، أو كانت خارجة عن دائرة احكامه ! لكنها تكون صحيحة مشروعة متى كانت وفقاً للضمير ، ولا تكون أبداً مخالفة له ، لأن كمال الحرية فى حسن السير ، أعنى السير على نهج قانون الضمير . أما الخطأ والهوى والاكراه غير المشروع فكلها قيود ضارة بالحرية . وكل اكراه يراد به ابعاد الشر ومحوه ، وكل قوة يقصد منها صد أفعال يأباها الضمير ولا يقرها لا تعتبر اعتداء على الحرية . بخلاف التطرف فى القول والكتابة ، فانه يتسلط على الضمائر فيضلها ويروج الشهوات والمظالم فتتقوض دعائم الحياة الأدبية .

إغراء الغير بالقول أو القدوة السيئة على فعل الشر فيه معنى من أسوأ المعانى ، وهو معنى احتقار ضمير الغير ، وهذا مخالف لمقتضى القانون الأدبي . وكذلك منعك الغير أن يطيع ضميره ، أو إكراهك اياه على أن يخالفه.

قال الشهير رينان : لا تباح حرية القول حتى يكون جمهور المخاطبين على جانب من الذكاء وحسن التمييز ، بحيث يفهمون ما يقال لهم فيميزون صحيحه من فاسده ، وإذا وجد من بين الناس طبقة لا يقدرون على التمييز وحسن الفهم وجبت مراقبة ما يلقى عليهم . لأنه فيما يتعلق بحرية القول لا يراعى حق المتكلم فقط — وهو حق طبيعي لا جدال فيه ولا حد له إلا حقوق الغير أن تمس — ولكن تراعى أيضاً حال المخاطبين . والقيود التي وضعت لحرية التكلم إنما وضعت لمصلحة المخاطبين دون المتكلمين . فمشروعيتها جاءت من ناحيتهم ولخيرهم .

ولما كان الضمير غير معصوم بل يخطئ ويصيب ، كان المجتمع ذا حق في أن يقر أفعال الإنسان أو لا يقرها تبعاً لمشروعيتها وصلاحيتها . فمثلاً الإنسان الذي يريد أن يقتل عدوه انتقاماً لشرفه ، إنما يسير تبعاً لضميره المخطيء الضال . فاذا أقدم على فعلته كان عليه تبعتها لا يبرئه أنه فعل الواجب وأطاع ضميره وهو على غير هدى . كذلك الفتى الذي يناجيه ضميره بانه غير مكلف بالخدمة العسكرية لا يبرئه ما في ضميره من زيغ وضلال . إذاً ليس للانسان أن يطيع إلا نداء الضمير الموفق السليم .

التسامح وعدم المبالاة — هناك فرق عظيم بين التسامح وعدم المبالاة لان عديم المبالاة هو شخص لا يعلن عن رأيه بقول أو فعل . هو رجل غير صريح ، لا تعرفه معك أو عليك . مثل هذا الرجل امام الخير والشر ، والحق والعدل ، جبان مطيع للذاته ! وقد قال السيد المسيح : من لم يكن معي كان عليَّ

أما التسامح فهو تحمل الشر والاحجام عن منعه أو عقاب فاعله . والتسامح نوعان مقبول . وممنوع . فالتسامح المقبول هو معرفة الشر ثم السكوت عن منعه أو معاقبة فاعله خوفا من شر أكبر ، أو أملا في خير أعظم . أما التسامح المقوت فهو ضعف الإرادة بغير تقدير للظروف التي يقع فيها الشر ، فيمتنع عن درئه ، وربما حبذه وأقره في ذاته . نعم التسامح في آراء الغير ، والصبر في المناقشات والمجادلات ، من الفضائل الممدوحة ، ولكن التسامح يجب أن يكون له حد

معين ، فلا يقف دون الدفاع عن الحقيقة . فان الغضب عند الشر والسخط على الآراء والدعاوى المخالفة للآداب والاحتشام ، من الواجبات العامة

الحرية الجسمانية — جاء فى المادة السابعة من قانون « إعلان حقوق الإنسان» لايقبض على أحد ولا يتهم ويحبس إلا فى الأحوال المبّينة فى القانون ، وبالكيفية المقررة فيه .

ومن هذا المبدأ خرجت حرمة المسكن : ليس لاحد أن يدخل مسكناً لإنسان إلا فى الأحوال المبينة فى القانون . ولهذه القاعدة استثناآت فى النهار ، أما فى الليل فلا يمكن دخول منزل لأحد ما بغير رضاه إلا فى حال الحريق ، أو الغرق ، أو الاستغاثه من الداخل . وفى غير ذلك من الأحوال لا يمكن دخول المنازل حتى لرجال السلطة العمومية ولو كان بيدهم أمر قضائى . وليس لهم إلا اتخاذ الاحتياط اللازم كمحاصرة المنزل انتظاراً لطلوع النهار

الاسترقاق — يخالف الحرية الشخصية الاسترقاق والاكارة . الاسترقاق المطلق ينافى الحقوق الطبيعية بالبداهة ، فهو جناية على البشرية واهدار حرمتها ، وليس لانسان أن يقبل التنازل عن حريته ليكون عبداً قنا ، ولا لإنسان أن يكره غيره على أن يكون كذلك

قامت حملات العالم المتمدين على الاسترقاق فقضت عليه قضاء مبرماً لارجعة بعده . حاربه أنصار الانسانية بسلاح العواطف الانسانية : وقالوا إن الناس يجب عليهم أن يتحابوا أو يتعاملوا معاملة الإخوة ، والاسترقاق ينافى الإخاء المطلوب والمحبة الواجب أن تسود بين الناس . فرد عليهم بعضهم قائلا : إن الاسترقاق لا يمنع حسن المعاملة ، وكثيراً ما شوهد بين الارقاء من هم أرغد عيشاً وأرفه حالا من الاحرار . وحاربه الاقتصاديون بسلاح المنفعة قائلين : إن عمل الحر أكثر انتاجاً من عمل الرقيق ، وأن الاسترقاق عقبة فى سبيل تقدم الثروة ورفاهة بنى الانسان . فرد عليهم بعضهم بأن المنفعة تنصح ولكنها لا تأمر ، أى أن الاباحة والحظر

لا يكونان أبداً باسم المنفعة . وأن المنفعة لا سلطة لها ، وبناء على هذا لا يكون لها قوة الالزام . كذلك كانت براهين أنصار الانسانية ، والاقتصاديين مع علو مكانتها وشرف منزلها غير كافية للقضاء على الاسترقاق فى العالم القديم

الاسترقاق لم يُهدم ركنه، ويعفُ أثره إلاَّ ببداهة الحقوق الطبيعية، وقوة القانون الأَدبى الذى يفرض على الانسان واجبات ويمنحه حقوقاً دونها كل اعتداء ، فهى فوق كل جبروت وطغيان ، شأن الحق الدائم مع القوة الزائلة مهما طاولتها الأَيام والليالى . فالإِنسان شخص وجد فى هذه الدنيا لغاية يصل اليها من طريق خاص به ، وليس لأَحد أن يصده عنها ، أو يسعى ليحول بينه وبين استعمال ملكاته لبلوغ هذه الغاية . والاسترقاق لا يجعل الإِنسان شخصاً محفوظ الحرمة ذا حقوق وواجبات ، إنما يجعله سلعة من سلع الاسواق . وهذا منتهى الاعتداء على حقوق الإِنسان الطبيعية .

قال بعضهم : إن الاسترقاق حق من حقوق الغالب الظافر لانه استعاض اسيره باسترقاقه ورد منتسكيو عليهم . بان قتل المحارب لا يحل إلا عند الضرورة القاضية بقتله ، ومن أخذ أسيراً سقطت الضرورة فيه وامتنع قتله

الاكارة — كان بالقرون الوسطى نوع من الاسترقاق خفيف يتعلق بالتصاق الأَشخاص بأراضى الامراء الملتزمين ، وكانت بين الاكار والرقيق فروق عديدة فقد كان الرقيق سلعة أو عيناً ، والأَكار لا يزال شخصاً وإن كان لاصقاً بارض الالتزام لا يمكنه الانتقال منها . إلا انه ذو حق فى امتلاك عقار بشروط مخصوصة لم يسلب الا جزء من حريته لتأدية واجبات معينة . وعيال الرقيق لسيده ، أما عيال الاكّار فلأَبيهم ، وانما عليهم خدمة الأَمير الملتزم . ينعقد الزواج الشرعي وروابط القرابة والوراثة بين الاكّارين بخلاف الأَرقاء فلا ينعقد بينهم زواج ولا توارث بينهم

تجاوز حدود السلطة — الافراط فى استعمال حق السلطة أو الولاية من الحكام أو الآباء ورؤساء الطوائف أو المعامل ومعلمى المدارس من الأَعمال غير المشروعة . وهذه هى أساس وضع القوانين واللوائح الخاصة بحقوق العمال وأصحاب

المعامل والورش وغيرها ، لرعاية العمال فى حريتهم ، والرفق بحالهم واعمارهم وخداثة خبرتهم وتعليمهم حتى لا يقعوا بسبب فقرهم فى الاسترقاق المعنوى .

(٣) احترام الاشخاص فى ذكائهم

يدخل فى حرية الضمير والمعتقدات وفى الحرية الشخصية حرية الفكر والذكاء فاذا قلنا . انه يجب على الانسان أن يسير فى تصرفاته بحريته ، كان معناه السير تبعاً لفكره وذكائه .

والاعتداء على ذكاء الانسان يكون بأمرين . حرمانه من التعليم ، وخداعه بالغش . أما حرمان الانسان من التعليم ، واستبقاؤه فى الجهالة ، وسلبه أسباب تقوية مداركه وملكاته العقلية ، فجنايته تنتهى به إلى الاسترقاق حيث يعيش جسما بلا روح

لا ينال الانسان قسطه من الحرية التى تطلبها طبيعته حتى يكون إنساناً يسير فى جميع أفعاله على نهج القواعد الأدبية ، أعنى يعرف نفسه ، ويعرف واجبه ، ويحصل على المعلومات الضرورية لازدياد قيمته الأدبية ، وتخفيف ويلات الحياة فكلما كان الانسان متعلماً كان مالكا لقياد نفسه ، وكان كفؤاً لتمييز الأسباب والبواعث التى تمهد له أعماله ، وتسهل بين يديه أسباب العيش . كل سلطة لا تستقر إلا على جهل المشمولين بسلطانها وغفلتهم هى سلطة جور وعار ، لا تليق ببنى الانسان .

والخداع بالغش من أكبر أفعال الخسة والجبن ، فمن كذب فى أقواله أضاع احترام نفسه وخان عهد أخيه ، وداس بقدميه الكرامة الشخصية والواجب الاجتماعى الذى حرم عليه أن يغرى أخاه فيلقيه فى مهاوى الضلال ، إذا تحولت وجهة الكلام عن غايته وكان ظاهر القول مخالفاً لباطنه استحال العيش فى الجماعة وتقوضت دعائم العشيرة ، إذ لا يكون هناك علم ولا تربية ولا عدل ولا معاملة .

لم كان الكذب بين الناس ؟ وما هى أسبابه ؟ من أسباب الكذب الغرور

والادعاء ، يريد الكاذب أن يفرض لنفسه شأناً أكبر ، ومنزلة أسمى ، فيحدث الناس بما ليس فيه ، أو يبالغ فى صفاته وحسناته . ومنها حب الذات حيث يطمع فى نيل منفعة ، أو دفع مضرة ، بالأقوال الكاذبة ومنها الجبن حيث يدفع عن نفسه نتائج خطئه ، أو يهرب من لوم أو تعذير يلحقه ، أو يفقده الشجاعة على قول الحق . ومنها الخبث والحسد والغيرة فتراه يسعى فى الإضرار بأمثاله بالغيبة والنميمة ، وقد يصبح الكذب عادة عند من يألفه ويشب عليه ، فتراه يكذب لا لعلة إلا هوى النفس وارتياحها إلى هذا الكذب . والكذب فى الأفعال كالكذب فى الأقوال ، ويكون ذلك بالنفاق والمكر . فالماكر والمنافق ليسا شيئاً غير مثال الكذب المجسم .

الصدق والصراحة — الصدق والصراحة نقيض الكذب والنفاق ، هما بهجة المعاملات وقواعدها ، وأساسها امتلاء القلب شجاعة وطيبة . فمن خلا قلبه منهما لا يقدر أن يكون صادقاً ولا صريحاً .

والصدق هو التعلق بقول الحق . استعداد خاص لمطابقة الأقوال والأفعال الأفكار الشخصية ، وهو ما يلائم تركيب طبيعتنا البشرية ، وأساس المعاملات الاجتماعية وشرط صحتها . وقد شوهد كثيراً ان الصراحة الذاتية للعواطف تكون دائماً مطابقة للحقيقة . فالكاذب يجاهد طبيعته لغرور ، أو خوف أو منفعة أو حسد أو جبن ، أو خيانة .

أما استعداد الدائب على الكذب فهو معدود من علائم الاضطراب الخلقى الدال على الاحتقار الملازم للباطل . والرجل الصادق يفزع من مجرد التمويه كما تفزع الأذن الحساسة من الأصوات الشاذة .

والصراحة هى الإخلاص فى مخاطبة الغير أو معاملتهم ، والصراحة غير الإخلاص . الإخلاص لا يغدر بالحقيقة ولا يبتعد عنها ، أما الصراحة فهى الجهر بها . أى أن الصراحة جزء من الإخلاص أو هى الإخلاص نحو الغير .

ولا تختلط عليك الصراحة والصدق بالفظاظة وهى تجاوز الحد فى الصراحة ، والغفلة عن سلامة الذوق وجرح العواطف . فليست الصراحة أن تجبه كلا بعيوبه

وحقيقة أمره ، لاسيما العيوب الفاضحة الشائنة ، إنما قاعدة الصراحة وحدها احترام عواطف الناس فى القول والفعل .

تجسس الأسرار — من سوء الاستطلاع المؤدى إلى التدخّل فى أمور الناس وأسرار العائلات، التحرى والسؤال المحرج لطلب اباحة ما لا يود إنسان اباحته ، أو الالتجاء إلى الكذب أو التمويه فراراً من حرج الموقف . هذه الرذيلة فضلاً عما فيها من سماجة الخلق فانها مصدر الإشاعات الباطلة ، والأقوال الملفقة ، والوشايات الضارة ، وعلى العاقل أن يتجافاها ما استطاع .

إن افشاء الأسرار المودعة لدى الإنسان أو التى يعلمها بطريق المصادفة وظروف الأحوال اضراراً بأهلها أو بسط اللسان وإطلاق عنانه فى الثرثرة ليظهر نفسه عليما بأحوال كثيرة وأخبار شتى من أكبر الرذائل الممقوته . أما استسرار الأخبار فهو من أكبر الفضائل التى يمتاز بها أولو العزم من الناس ، لا سيما الأطباء ، والمحامون ، والموثقون ، وعمال البريد ، وسفراء الدول ، ورجال العسكرية .

(٤) احترام الأشخاص فى شعورهم

أدب اللياقة — ليس لأنسان أن يجرح سعور غيره بشتم ، أو سخرية ، أو استهزاء ، أو بكلام غليظ . لمنافاة ذلك للعدل والإنصاف اللائقين بأمثاله فى المرتبة البشرية .

وحقاً إن الآداب لا تنحصر كلها فى رعاية حقوق الشخص البشرى ، بل هناك أمور أخرى جديرة بالملاحظة ، كالعطف ،والرقة ، والعرف ، والرأفة ، وادخال الفرح والسرور ، أو إذهاب الخوف والجزع . لأن كل ذلك يدخل تحت فضيلة الإحسان .

وقاعدة التهذيب : لا تعمل مع غيرك ما لا تحب أن يعمله معك . واعمل لغيرك ما تحب أن يعمل لك وجاء فى الذكر الحكيم : ولو كنت فظاً غليظ القلب لأنفضوا من حولك

(٥) احترام الأشخاص فى شرفهم وسمعتهم وأموالهم

احترام السمعة والشرف — سمعة المرء أو شرفه أغلى ما يملك وأثمن. وقد جآء فى الأمثال: طيب السمعة خير من نطاق من ذهب.

يقع الاعتداء على سمعة المرء. بالغيبة، والوشاية، والقذف، والشتم، والتشنيع والتبليغ، والنميمة، ونقل الكلام.

الغيبة والوشاية — كلاهما عبارة عن ذكر عيوب الغير فى غيبته. فاذا كانت تلك العيوب حقيقية فذكرها غيبة، وإن كانت مكذوبة أو ملفقة فذكرها وشاية ولا تعتبر الوشاية وشاية إلا إذا حملت إلى من يؤذيه سماعها فينبعث للانتقام ممن نقل عنه القول أو الفعل. الغيبة على كل حال والغيبة والوشاية من الرذائل الخسيسة وكل منهما يزرى بسمعة المذموم. وهى أثمن من حياته، ويزرى بشرف المغتاب، لأن قوله هذا يطعن فى ذمته وينزل من قدره، حيث يلغ فى دم أخيه، ويلذ له تمزيق سمعته وهى أخس لذاذة وأظلم سرور، ناسياً ما يأمره به الواجب نحو أخيه من المحبة والمساعدة بدافع الشهوات الدنيئة، وهى الحسد، والغيرة، والحقد، والانتقام. ويزرى بمروءة السامعين أيضاً. ويجعلهم شركاء للمغتابين والواشين.

القذف — القذف هو الغيبة والوشاية إذا اشتملت على عيوب جارحة أو معينة وكانت عن طريق النشر كالجرائد أو المطبوعات ونحوها

لِمَ كان القذف محرماً ولو اشتمل على أمور حقيقية؟

الجواب — لأن كل إنسان ولو كان جانياً له الحق فى حفظ سمعته، واصلاح هفوته، ما دامت مستورة. وفى الحقيقة إن الإنسان الذى ارتكب هفوة مستورة ثم ندم وأصلح من نفسه يكون ذلك خيراً له وللمجتمع من ضياع سمعته جزاء هفوة قد لا تستحق هذا العقاب الخطير

التبليغ — من المؤكد أن أداء الشهادة أمام القضاء والتبليغ عن الجرائم

لرجال السلطة سواء أوقعت على الانسان أم على غيره إذا شاهدها أو سمع بها واجب من أكبر الواجبات ، ولا يختلط أمرها بالقذف على أى حال . وعلى الجملة فالتبليغ واجب كلما تعرض العدل أو الحق للخطر أو الضرر أو كان كتمان الحقيقة يفضى إلى الإضرار بالحكومة أو طائفة أو إنسان .

ينافى العدالة أمران : ارتكاب الجريمة أو عدم منع ارتكابها مع القدرة على ذلك . لأن الناس جميعاً متضامنون فى الحياة ، ومن الواجب الحتم عليهم اعتبار كل اعتداء على الحق والعدل فى شخص أحدهم اعتداء على أنفسهم ، لأن الحق ملك للجميع على السواء . فمن واجب كل أنسان أن يدفع عنه بالنسبة للجميع ، ومن واجب الجميع أن يدفعوا عنه بالنسبة لكل فرد منهم .

فمن رأى أعتداء على انسان ضعيف وكان ذلك الاعتداء على روحه أو جسمه بقوة أو إكراه أو غلظة أو تجاوز حدود السلطة . كان له الحق فى الدفاع عن ذلك الضعيف المقهور . وإن سكت عدّ جانياً شريكاً للمعتدى .

ومن علم أن شخصاً مجرماً أو سىء السمعة يسعى لتولى خدمة عامة فى أحدى مصالح الحكومة وجب عليه التبليغ عنه لحماية الحكومة والناس وأن أحجم كان جانياً ، والفرق بين القذف والتبليغ أن الأول أساسه الأضرار بالشخص المقذوف ، أما الثانى فهو للدفاع عن الحق أو الشرف والفضيلة ، والتبليغ لا يكون إلا للجهة التى من شأنها كف الضرر . وليس للشخص المبلغ عنه أن يشكو ما يلحق بسمعته لأن حقه هذا يسقط أمام حق هو أعلى وأسمى .

الفتنة — يكون التبليغ فتنة إذا تجرد عن غرض الدفاع عن العدل وحماية الجماعة وكان الدافع له بواعث خسيسة من حب الانتقام ، أو السعى وراء منفعة أو الأنصياع لعوامل الحسد والغيرة .

والفتان كالقاتل واللص والمغتاب . وتكون الفتنة على صور شتى . فقد تأتى فى حديث ، أو بمكتوب مجهول الاسم ، أو بمقال فى جريدة ، أو بتقديم معلومات لذى سلطة أو ولاية ونحو ذلك .

والنميمة سلاح العاجز الجبان

نقل الكلام — يقرب من الفتنة ما يسمونه نقل الكلام ، وهو نقل الأحاديث لمن قيلت فى حقه أو تعنيهم أمرها بقصد الإضرار بأصحابها ، أو بذر الشقاق بين الأصدقاء ، وتكدير صفو العائلات ووقوع الاضطراب والانقسام والتقطع بين الناس، قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية)

سوء النقد — قال الشاعر بوالو : ما يقال من سوء فى حق الغير لا ينتج إلا سوءًا . تلك قاعدة قديمة فى علم الأخلاق ، ولكنها غير ذلك فى علم أدبيات اللغة والفنون ، إذ كان للنقد فيها حقوق ومزايا لا تنكر ، فهو ليس بالغيبة ولا بالنميمة، لأنه لا يتناول الأشخاص وإنما يتناول المؤلفات ليس غير ، يزنها بميزان الذوق السليم ، وقواعد العلم الصحيح ، والآداب الحقة ، دون التعرض للأشخاص

احترام الأموال

سوء الملكية — كل ما تقدم من الحقوق لا نزاع فيه ولا جدال إلا حق الملكية ، فقد صادف آراء مختلفة ، ومذاهب متباينة . أما تعريفه عند الفقهاء فهو: « حق المالك فى الانتفاع بما يملكه وفى التصرف فيه بالطرق الشرعية » وحق الملكية فى جميع الشرائع وقوانين البلاد المدنية « حق محترم ومقدس » كذلك عند علماء الأخلاق لحق الملكية ما للحياة والحرية من الحرمة والذمار . أولاً إن الملكية ممتزجة بطبيعتنا بدليل ملكيتنا لجسمنا وقواه وعقلنا وملكاته : فنحن نولد مُلَّاكا . ثانياً : لا يمكننا أن نعيش إلا بحيازة ما هو ضرورى للحياة، فالانسان الوحشى لا يعيش بغير الكوخ والقوس والنشاب والصيد والقنص . كذلك الملكية لازمة وضرورية لحياتنا ورقيها حيث العيش كل يوم فى مزيد وجديد ، وقوى الانسان يدركها الضعف والوهن على أطراد الزمن ، والتقدم فى السن ، وإلا سحقته هموم الحاجات المعيشية .

وما دام معنى الملكية مشتقاً من طبيعتنا . وهى ثمرة أعمالنا فهى مضافة الينا وملحقة بنا ، أى هى جزء متمم لوجودنا . وتكون حتما محترمة ومقدسة كشخصنا . ويرتبط بحق الملكية حق الارث ، وكل ما يتملكه الانسان يمكنه أن يتصرف فيه كيفما شاء ، وله أن يوصى به من بعده لمن يشاء . ولكن لما كانت الابناء أقرب الناس إلى والديهم كان المفهوم طبعاً أن نية الوالد فى من يرثه فى أمواله لا تتعدى أبناءه ، وعند عدمهم أقاربه . وليس لأحد أن يمنع انتقال تلك الأموال اليهم أو حرمانهم من الانتفاع بها . فمن مات عن غير وصية انتقل ماله إلى ورثته الطبيعيين وهم أولاده أو أقاربه

الملكية والعمل — من الأمور الواضحة إسناد حق الملكية للعمل ، لأن العمل مصدره الإنسان ومجهوداته . فإذا نتج من ذلك شىء كانت له حيازته المشروعة لأنه ثمرة عمله ، ولولاه ما وجد فإذا زادت ملكيته بالمعاوضة والبيع والشراء وأصبح مالكا لثروة عظيمة ألا تكون في حيازته وملكيته ! وهل تتغير صفتها بنمائها وازديادها ؟ كلا

ولكن هذا المعنى لم يدفع اعتراض المعترضين القائلين بأن الملكية لم يكن أساسها دائماً العمل ، بل كثيراً ما تكون آتية من ناحية الإرث . فإذا قلنا إن المحترم فى ذاته هو عمل المورث الذى تعب فى تكوين الثروة وإرادته ، وإن كل طعن فى حق الإرث يؤدى إلى اضمحلال العمل وكسر العامل الأقوى من عوامل الثروة .

كان لهذا القول نصيب عظيم من الصحة ، ولكن يرد علينا أن العمل وإن كان عاملا أصلياً فى تكوين الثروة إلا أنه ليس هو العامل الوحيد ، بل هناك عوامل أخر بدونها لا يتم العمل ولا تجىء الثروة ، كالمادة الأولية والآلات . فمن الذى يقول إن صاحب المصنع الفنى قد يجمع ثروته بعمله الفردى ؟ وأين تعب العمال ؟ وماذا يكون مقدار هذه الثروة لولا هؤلاء العمال ؟ فهل يقال إن هؤلاء العمال تدفع لهم أجورهم وبذلك لا يكون لهم عهد مافى عنق صاحب المصنع !؟ وهو

فى حل من مطالبهم بعد ! وكيف يظن عاقل أن أجورهم متناسبة مع عملهم فى تشييد تلك الثروة الضخمة التى يؤول أمرها إليه وحده ؟

إذا جعلُ أساس الملكية هو العمل الفردى ، قول ضعيف وحجة واهية قد تسقط هذا الحق نفسه . من المناقشات فى حق الملكية وتوزيع ثمرات العمل وأرباحه بين المعامل والعمال وتفاوت أهل أوربا فى الثروة بين غنى يملك القناطير المقنطرة ، وفقير مدقع لا يملك قوت يومه نشأت مذاهب الاشتراكيين والمسئلة الاجتماعية التى عز على الاقتصاديين حلها إلى اليوم

(٦) الانصاف — واجبات الوظيفة — الوفاء بالعهود

الذمة — الانصاف — الصدق — الرقة . هذه الفضائل الأربع من متممات العدالة . فالذمة هى العدل الشرعى ، والانصاف العدل الطبيعي ، والصدق أو سلامة النية هى الوفاء بالعهود والوعود ، والرقة هى حدة الذهن وصفاء العواطف فى القيام بالعدل والاحسان

فاذا قلنا : رجل ذو ذمة ، معناه أنه رجل يقوم بواجبات الحياة المدنية بكل دقة . إذا وجد شيئاً ردّه إلى صاحبه ، لا يضر انساناً فى حقوقه ، يراعى العدل بمراعاة القانون الوضعى بالدقة . وفى لغة العموم يقال : رجل أمين ، ورجل ذو ذمة وكلاهما واحد تقريباً ، وأن الرجل الأمين هو الذى يقوم بجميع واجبات العدل بوفاء تام . أما الرجل ذو الذمة فلا يضر بانسان .

والرجل المنصف هو الذى يركن إلى ضميره فلا يتوارى خلف القوانين الوضعية حتى إذا منحته تلك القوانين من الحقوق مازاد عن حاجته تنازل عنه ، كذلك إذا رأى فى استعمال حقه بتمامه جوراً وإجحافاً . وقد جاء فى المثل الإفراط فى العدل إفراط فى الظلم . فبالانصاف تتلطف شدة العدل المحبوك ، والرجل المنصف يقوم بواجبات العدل بالقسط ، كلٌ وما يستحق . والرجل الصادق يخضع لنواميس الشرف ويفى بعهودها . كل كلمة تخرج من فيه تربطه بوعده كأنها عقد من العقود المكتوبة .

لاتكفى الذمة فى تلقيب صاحبها بالرجل الصادق ، أو الرجل الشريف ، ذلك اللقب الجميل ، بل لابد من اتصافه بعواطف أعلى وأسمى ، وضمير أرق وأوفى ، لأن القوانين كفيلة بمعاقبة الاخلال بالذمة ولكن الاخلال بالصدق والشرف والرقة لاعقاب عليه إلا من جانب الضمير والرأى العام

والرجل الرقيق ذو حذق ومهارة فى إرضاء الناس ، لاينصرف عن مجلسه إنسان مجروحا فى عواطفه ، ولا مهيضاً فى آماله . له ذوق ومناسبات فى العطاء أو المنع ، وفى إظهار شكره ، أو ابداء نصحه ولومه ، واغراضه ، الرقة لا تجعل الانسان محترماً فقط ، بل وتجعله محبوباً كذلك

واجبات الوظيفة — الانسان الذى لا يقوم بواجبات وظيفته بصدق وأمانة يخل بواجب الذمة. والقيام بواجبات الوظيفة ليس بالواجب الفردى فحسب، بل هو واجب اجتماعى ، لان الجماعة لاتقوم قائمتها إلا بتضافر الأفراد وتعاونهم كلٌ فى أداء واجبه ، والخدمات المطلوبة منه ، ومن لم يقم بواجبه كان كاللص يعيش عيالا على غيره ، فالطبيب ، والصيدلانى ، والتاجر ، والصانع ، والمهندس ، والموظف ، والنائب (عضو مجلس النواب) والمدرس ، والناخب ، والمحامى ، والكاتب ، وغيرهم يخلون بواجب الذمة ويضرون بمصالح الناس إذا لم يقوموا بواجباتهم الوظيفية حق القيام .

الوفاء بالعهود — تعهَّد أى فرَضَ على نفسه بعقد تم باختياره التزاماً لغيره ، وخول ذلك الغير حق المطالبة بالاداء . والوفاء بالتعهدات صورة من صور العدل الاصلية تحمينا من الغش، وشرط لازم للحياة الاجتماعية، لأن الجماعة لا تبقى أدبياً أو مادياً إلا ببقاء تبادل الخدمات بين أفرادها . وهذا هو سر تقديس العهود والعقود التى يعقدها الناس فيما بينهم ، وعلى الأخص فى المسائل القائمة على المنفعة

وأساس صحة التعهدات عدم مخالفتها للآداب أو النظام العام ، وإلا فهى باطلة من نفسها . وعدم الوفاء بالتعهدات قد يفضى إلى دفع تعويض لمن أبطأ فى الوفاء به من المتعاقدين .

الفصل الثالث

فى الجمعية المدنية — أو الدولة

(١) **الوطن والوطنية** — الوطن لغة أرض الآباء والجدود . وهذا التعريف، وإن يكن مبتوراً إلا أنه بليغ فى معناه . ففيه معنى الصلة بين الحاضر والماضى . وفى الاصطلاح : الوطن الذى تولد فيه ، والأمة هى التى نحن جزء منها ، والجمعية السياسية هى التى نحن من أعضائها . ومعنى الوطن يشمل مجموع النظامات والعقائد والتاريخ والآثار المكونة لتراث شعب واحد يسكن أرضاً واحدة . والعناصر التى يتكون منها الوطن إما عناصر طبيعية كوحدة الجنس أو الأصل والأرض واللغة وإما عناصر معنوية كوحدة الأخلاق والعادات والشرائع والتاريخ . وعلى كل حال فإن هـذه العناصر ليست ضرورية مطلقاً لتكوين الوطن ، فان معظم الممالك مكون من أمم مختلفة وحدت بينها الدولة . وحسب الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا ، وانجلترا ، وسويسرا ، وغيرها

على أن الراجح عند علماء الاجتماع فى تكوين الوطن والأمة ، هو الروح المشترك . ويكوّن هذا الروح أمران : ماض وحاضر ، فالماضى هو ذكرى مجد الآباء الأولين ، ومحنهم وشدائدهم ، وأعمالهم فى تشييد المدنية التى نعيش فيها . والحاضر هو إرادة الجماعة فى المحافظة على جامعتهم ، وإعلاء شأن ما ورثوه عن آبائهم . والعمل للوصول إلى غاية واحدة ، هذه الوحدة المعنوية التى تجمع بين أرواح جميع القاطنين ، فتوحد من أفكارهم ، وعواطفهم ، ومشيئتهم فتصيرها كأنها كتلة واحدة هـذه الوحدة ليست من عمل القوة ولا القوانين ! ولـكنها فعل الطبيعة والزمن . قد تلحق المعاهدات أو القوة إقليما أو أقاليم بوطن ، ولـكنها لا تفصله عن وطنه الطبيعى

ليس الوطن الطبيعى ابن يومه أو عامه ، وإنما هو ابن ماض طويل تنطوى

فى ثناياه صنوف من الجهاد والضحايا ، وكنوز من العلوم والآداب والفنون ، وأنواع البلايا . والبلايا أقوى ما يؤلف بين القلوب ويوحد بين الغايات ، كما دلت عليه العبرة ، وثبّته الاختبار

الأمة — والدولة — والحكومة

الأمة جيل من الناس تربطهم صلة من الولادة والنشأة

والدولة اجتماع جيل من الناس يسكنون أرضا بعينها ، ويخضعون لشرائع واحدة ، ولهم حكومة ذات نظم واحدة

والحكومة هى مجموع الاشخاص الذين يمثلون الدولة ويديرون شئونها

يصلح من أمر الدولة ويزيدها قوة ورسوخا اتحاد الدين والجنس واللغة وقد تقوم الدولة بغير ذلك

فالفرق بين الدولة والأمة أن الدولة يجمع أفرادها روابط سياسية ، أما الأمة فتجمعها روابط مدنية

الأسرة — والوطن — والبشرية — الجماعات الطبيعية التى يسكن إليها بنو الانسان ثلاثة : — الأسرة ، أو (العائلة) والوطن ، أو (الأمة) ، والبشرية . فالبشرية تتكون من الامم ، والأمم من الأسر والأسرة هى الجماعة الأولى أى نموذج الجامعات والأصل فيها . وفى (الأسرة) يولد الانسان وينشأ ويتأهب للحياة ليكون انسانا ووطنياً ، فالأمة هى طائفة من الاسرة أو هى الاسرة مكرّرة

والبشرية مجموع الامم أو هى أسرة واحدة تسكن وجه الأرض . محبة الاسرة هى الانعطاف الذى يربط أعضاءها بعضهم ببعض ، ومحبة الوطن كذلك ، ومحبة البشرية هى الانعطاف الذى يولده اتحاد الأصل ، والطبيعة ، والغاية من هذا الوجود .

إن محبة الوطن تتضمن محبة الأسرة ، ومحبة البشرية تتضمن محبة الأسرة والوطن . وإلا فكيف أحب وطنى إذا لم أحب أهلى أولاً ؟ أو كيف أحب البشرية إذا لم أكن أحب أهلى وأبناء وطنى ؟

يبدأ كل شئ فى الأسرة ويؤسس فيها ، وقيمة كل أمة بمجموع الاسر التى تتكون منها ، وقيمة البشرية بأسرها أو التغيير من حالها يجب أن يبدأ من الأسرة لانها نقطة البداية

على الانسان أن يعمل الخير للجماعات الثلاث على السواء : وليس له كما قال (فينلون) أن يهدم أسرة ليستبقى نفسه . ولا يضيع وطنه ليزيد من شأن أسرته ، ولا يسعى فى مجد وطنه بأن يدوس حقوق البشرية

معنى الوطنية — الوطنية أو حب الوطن يحتاج لتعقل وروية كسائر ضروب المحبة والميول . فمتى كان حب الوطن تحت سلطان العقل كان فضيلة وشجاعة و بطولة : أما إذا داخله التحزب ، او الجهل ، أو الأنانية ، كان شهوة من الشهوات الضالة المستطيرة . والوطنية عاطفة وواجب . فهي محبة الامة لنفسها وما يشعر به كل عضو من أعضائها نحوها . هى الاخلاص نحو الصالح العام ، ومظهره فى وقت السلم الطاعة للقوانين ، وآداء الواجبات الوظيفية ، وفي وقت الحرب تقديم الضحايا التى يتطلبها الوطن ، أو مايقدمه كل وطنى من نفسه لخيره وكفاية الدفاع عنه

والوطنية الحقة هي (١) هى افتداء المصلحة العامة بالمصلحة الخاصة ، والدفاع عن المصالح المادية والأدبية للوطن ولو كانت الحياة ثمناً وفداء (٢) محبة القانون وحمل الغير على محبته واحترامه ، إذ كان القانون منطق العدل بلسان الوطن (٣) المساعدة فى تأييد النظام الذى هو شرط من شروط الحياة الاجتماعية ، والحياة الفردية (٤) الاشتراك فى الانتخابات العمومية مع الانصراف التام عن ظلم الغير فرداً كان أو طائفة أو حزباً ، وعن الاستخفاف بمصالحهم ، وكذلك مجانبة الثورات ، ومخالفة الاصول والنظامات ، والاقتصار على طلب النافع من أسباب الرقى العصرى ، والتربية الاخلاقية ، والاصلاحات النافعة ، تختلف الأفراد في تحقيق وطنيتهم باختلاف استعدادهم وأذواقهم ، فهذا تسكره الانتصارات والوقائع الحربية ، وهذا تهزه نشوة الفضائل الأخلاقية ، وآخر تطربه فنون الآداب والحقائق الاقتصادية وكل عاطفة من هذه العواطف طبيعية وممدوحة فى ذاتها ، ولكنها لا تفيد منفردة ، بل بمجموعها فتكون حقيقة الوطنية . وليست الوطنية

مانعة من محبة الأمم الأخرى ، وتقدير أعمال رجالها ، وماقدموه للانسانية عامة . وليست هي محبة بالقول والخطابة والأغاني والأناشيد والتعصب الأعمى ، وانما هي الطاعة للقوانين ، والتعليم ، وإصلاح العادات والأخلاق ، وتقديم الفدى والضحايا لحماية الوطن وشرفه واستقلاله

الدولة والقانونه — وقع في أغلب العصور توافق بين الوطن والدولة مع اختلافهما عند علماء الاجتماع والسياسة ، فقد تزول الدولة ويبقى معنى الوطن صريحاً مفهوماً . هـذه (بولونيا) زالت عنها الصفة السياسية وهي الدولة باقتسامها بين روسيا وبروسيا والنمسا في القرن السابع عشر ، ولكن لا ينكر عليها إنسان أنها وطن أهلها . وكذلك قد تجمع السياسة تحت لوائها بلاداً مختلفة ، وهي مع ذلك ليست وطناً واحداً لكل هؤلاء الشعوب . فالدولة هي قبل كل شيء أفراد خاضعون لقوانين وشرائع واحدة ، ولهم سلطة سياسية واحدة

يجب أن يكون لكل دولة نظام كفء لصد الغارات الأجنبية التي يخشى منها على سلامتها . والقلاقل الداخلية التي تخل بالأمن والراحة العامة ، لأن الغرض من الدولة تقرير نظام يكفل الحياة المشتركة وإيقاف كل عند حده ، وحماية مصالح الأفراد ومنع التعدي عليها . وبالجملة ضمان النظام العام

الاصل في الدولة — نظرية العقد — يظهر للمتأمل أن الدولة عمل ذاتي قام به الانسان لعجزه عن العيش منفرداً ، وخوفه الغلبة عليه من القوى إذا اتصل بجمهور القوم وخالطهم وساكنهم . فالضرورة زجّت به بين أمثاله . ولكن العيش المشترك قد يستحيل إذا لم يجتمع رأى الجماعة وتحدد وجهتهم في احترام حقوق بعضهم البعض . أما في الخيال فيرى الانسان أن الدولة شر لاصق بالأرض ومن عليها . وأما في الحقيقة فأنه يراها ضرورة قاضية . على أن بعض الفلاسفة يرى أنها عمل مدبر صناعي . قال (هوبز) ان القوم في العصور الأولى عاشوا في نزاع وجهاد بينهم وما كانوا ليعرفوا غير حالة واحدة هي « حالة الحرية » وما لبثوا أن

أدركوا أن « حالة السلم » أنفع لهم وأسلم . وتمت كلمتهم على انشاء قوة قاهرة وظيفتها قمع الأنانية الشخصية ومحوها . من ذلك يقول إن الدولة ذات أصل تاريخي ، وأنها وجدت باتفاق فعلي

ويظن لأول وهلة أن رأى (هوبز) قريب من رأى روسو ، والحقيقة أن بينهما بوناً شاسعاً . لأن الأول يتكلم من الوجهة الفعلية ، والثانى من الوجهة القانونية . يحاول (روسو) ايجاد الشروط اللازمة للدولة لتكوين سلطتها متفقة مع الحرية التى هى حق طبيعى لكل فرد . أما (هوبز) فيقول إن القوم قد أنشأوا الدولة للتخلص من حالتهم الطبيعية وأما (روسو) فيقول إن الغرض من إنشاء الدولة أن تقوم مقام الانسان فى حالته الطبيعية « لأن الانسان خلق حراً ، ومع كل فانه فى أغلال أينما وجد » فرأى (روسو) أنه لايوجد للدولة إلا شكل واحد يتفق مع الحقوق اللاصقة بالانسان ، وهى التى توجد بناء على عقد يتم بين الأفراد أنفسهم يصرحون فيه بنيابة الارادة العامة عن ارادة كل فرد منهم حتى إذا ماخضعوا لهذه الارادة . فكأنهم خضعوا لأنفسهم . وبالجملة فان رأى روسو ليس شيئاً آخر غير اعلان سلطة الأمة والاعتراف بها . ولا يبعد أن يكون رأى روسو الذى قاله فى كتابه (العقد الاجتماعي) قد تم بين أفراد الجمعية الأولى فعلا فنقول قد تطابقت الحقيقة والخيال . ولكن (روسو) لايسأل ان كان قد وقع ذلك أو لم يقع . لأن هذا الأمر لايهمه كثيراً

وما قيمة رأى (هوبز) ؟ يذهب هذا الفيلسوف إلى فرض وجود أشخاص على انفراد ، وكل يعيش فى عزلة تامة . على أن هذا الفرض خيالى محض ، لأننا مهما توغلنا فى عصور التاريخ لانجد إلا جماعات . لاسيما إنه من الخطأ تصور وجود أشخاص لايختلط بعضهم ببعض ، ثم يتقاربون بارادتهم واختيارهم ويشكلون دولة بإرادة وتدبير . ليس الغرض مما سبق أننا نزيف هذه النظرية جملة وإنما إذا لم يكن هناك إرادة صريحة فليفرض الاعتراف بوجود إرادة ضمنية . فاذا كان هؤلاء قد ألجئوا إلى تشكيل الدولة أما كان ذلك لإرادتهم الخروج من الحالة الطبيعية التي وجدوا فيها ، وليعيشوا خيراً مما كانوا ؟

بهذا المعنى يمكن الوصول إلى القول بأن كل دولة نشأت بالارادة الأولى للذين شكلوها ، والآن ألانجد هذه الارادة كامنة فى أنفسنا ؟ ليس الفرد فى الدولة كالخلية فى تركيب الجسم . لأنه مع كونه جزءا منها فانه حافظ لشعوره الذاتى ، وانه بهذا الشعور يمكنه الانفصال عن المجموع والتنازل عن حقوقه فيه . فاذا بقى وعاش فى الجماعة فهو قبول منه ورضى بكل مايتم فيها ، أو بعبارة أخرى إن هناك عملاً إرادياً من ناحية . وهذا العمل الارادى قابل للتجدد فى كل آن ، بدليل سقوط كل دولة تفقد ثقة أفرادها جميعاً أو الأغلبية من بينهم . كذلك لا يوجد إلا دولة واحدة يمكن الاعتراف بها من الوجهة الأدبية . وهى التى تكون سلطتها مظهرا لارادة جميع الافراد ولا تكون إرادة فرد مستبد برأيه

وعلى ذلك فانه إذا لم يكن العقد الاجتماعى حقيقة فسيبقى المثل الأعلى المرجو والغرض المأمول .

الفرد والدولة — تتعارض حقوق الدولة والفرد ، وكل نظام اجتماعى على مايظهر يشتمل على هذا التناقض ، تناقض بين حرية الفرد وسلطة الدولة ، لأن الاعتراف بحق أحدهما انكار لسلطة الآخر . فكيف يكون التوفيق بين الحرية والسلطة ؟ وفى الواقع إن هذا التعارض لم يخل منه زمن من الازمان .

وفى العصور الخالية كانت الدولة هى السلطة القاهرة ، لها أن تتدخَّل حتى فى أعماق الضمائر ، وفى تقرير الفضيلة ، والعقائد الدينية . فكان الفرد لاحقوق له عندها . إن هو إلا عبد رقيق يتصرف فيه المالك كيفما شاء . وبالجملة انكرت الدولة على الفرد وجوده ، وداست بقدمها أقدس حقوقه ، على أن وظيفة الدولة الاحترام التام لحقوق الفرد ، لأنها حقوق مقدسة لاتسقط بفعل أية سلطة أو زمن ، وشرط دخول الفرد فى الجماعة ألاَّ يفقد من حقوقه شيئاً ، ولذلك حرم على السلطة التدخل فى أعمال الضمائر والمعتقدات ، وكان أول واجبات الدولة حماية حقوق الأفراد . فإذا خالفت ذلك خالفت وظيفتها والغرض منها ، وآذنت بالزوال

فحرية الفرد تقيد سلطة الدولة حيث العدل هو الغاية ، وسلطة الدولة تقيد

حرية الفرد حيث العدل هو القانون . فعلى الدولة احترام حقوق الفرد ، وعلى الفرد احترام حقوق الغير إذا أراد أن لاتتعرض له السلطة العليا . وبذلك ينتفى القول بأن الدولة تشد وثاق الفرد وتمسك عليه حريته

هى على العكس تزيد فى تحريره ، وليس فى سلطتها مايفيد انكار حقوقه ، بل تفيد تأييدها وحمايتها

ليست الحرية كما قلنا الاستسلام للرغبات والشهوات الطبيعيــة ، وإنما هى الطاعة لقانون وهو الضمير . ليست الحرية الاستسلام للطبيعة البشرية، وانما الحرية فى السيطرة عليها وتنظيمها .

إذاً فالانسان يذلل من شهواته بمراعاة النظام الاجتماعى ، وفيه يكون أكثر حرية ممن تذلله شهواته . وعلى الخصوص ذلك الذى يعرف كيف يعلن عن نظام نفسه الداخلى وسط ذلك النظام الخارجي، ويروض نفسه على الطاعة بفكرة الواجب، لاريب أن حريته تكون اوسع وأكمل . مما تقدم يرتفع ذلك التناقض الذى قالوا عنه ، ولا يبقى له أثر الاّ فى مخيلة أصحاب المذاهب الفوضوية الذين انبرى لهم الـكثير من الحكماء والفلاسفة وردّوا عليهم اقوالهم بالحجج والبراهين ،
وحتى فى الخيال لايكون لهذا التناقص محل ايضاً ــ لانه كما قلنا تستمد الدولة سلطتها من الفرد نفسه . فليس من الحق إذاً القول بان الدولة تقيد الفرد. والحقيقة ان الفرد يقيد نفسه بالدولة طالبا الاحتياط لنفسه من نفسه

وظيفة الدولة — تحرير الافراد والاشتراكية — وصلنا بما تقدم الى الاعتراف بان للدولة وظيفة اصلية ، وهى وظيفة العدل . اى تأييد كل فرد من افرادها فى استعمال حقوقه وضمان الســلام والطمأنينه للجميع . كل ذلك حاصــل الاتفاق عليه ، ولــكن هناك خلاف قائم على مسائل اخرى بين مذهبين عظيمين ، مذهب تحرير الافراد ، ومذهب الاشتراكية .

فعند اصحاب المذهب الأول . لايكون للدولة غير تأييد النظام العام، واتخاذ الوسائل الضرورية لحماية كل عضو من اعضائها تلقاء مظالم الآخرين . ومتى ساد

الأمن واستقرت الراحة تمَّ واجبها وتناهى حقها . فليس لها التدخّل فى أعمال الافراد الخاصة . لأن لكل فرد الحق فى عمل ما يراه صالحا لنفسه من أعمال ومشروعات سواء بالاشتراك مع غيره ، أو بالقيام بها بمفرده ، وكل تدخل من الحكومة فى مثل ذلك يعتبر اعتداء على الشخص البشرى ، وتهديداً للحرية الشخصية ، وخطراً كبيراً على « الاقدام الشخصى ومواهب الابتكار والابداع » وهى كما لايخفى مصدر عظيم من مصادر الثروة العمومية وبالجملة فهذا المذهب يرجع بسلطة الدولة إلى حد الضرورى ليس غير .

وعند الاشتراكيين عكس المذهب السابق :

يريد الاشتراكى أن يلقى على عاتق الحكومة الشئ الكثير من أعمال الافراد . يريد تدخل الحكومة لتمحو ما بين الناس من التفاوت العظيم فى الثروة ، وتعطى كلا ما يكفيه بحسب استحقاقه . يقولون : إن مذهب تحرير الافراد يحتم ضرورة احترام الحرية ، ولكن تنازع البقاء المتروك وشأنه يسمح للقوى أن يهدم الضعيف ويتحكم فيه . وصاحب العمل يستغل قوى العامل بلا شفقة ولا رحمة . وبالجملة فهم يطالبون تغيير نظام الجمعية ، لانه بالرغم من تقدم العلم العجيب لم يكن ذلك النظام وافياً ومؤديا إلى السعادة العامة ، ولا جديراً بتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً . فهل الغرض من الحياة بين الجماعة أن يعيش ذلك العيش المهين ؟ إذا كانت الحرية مبدأ فحق الوجود كذلك ، بل ومقدم على كل حق آخر . وعلى الحكومة ضمان حمايته قبل كل شئ وذلك بحماية الضعفاء ، ومن لم يسعدهم جدهم بالمواريث والوصايا ، من مظالم الأقوياء بتعديل القوانين تعديلا يتناسب مع مقتضيات العدل والانسانية ، كل من المذهبين فى ثناياه جانب من الحقيقة . فالأول يدفع بحق عن الاقدام الشخصى وملكة الاقتراح والابتداع ، وهو لايعوضها شيئاً فى الحقيقة . لأنه إذا أصبحت الحكومة تعمل عمل الأفراد وتوزع الثروة خمدت نار المباراة والتنافس ، أو بعبارة أوضح ركدت ريح الحياة العملية ، ووقعت الجمعية فى الجمود والانحطاط .

والمذهب الثانى يقول : إذا كان من واجب الحكومة احترام حرية كل فرد ، فلمَ لا يكون من واجبها أيضاً حمل الغير على احترام حرية ذلك الفرد ؟

إذاً أجحف صاحب مصنع بحقوق عماله ، أوفرض عليهم أعمالا لا يطيقونها ، أوأعطاهم أجوراً تافهة ، فهل يحق للحكومة أن تحجم عن إبطال هذه المظالم وتقول إن ذلك لا يعنيني ؟ كلا لأن احترام الحرية حمايتها ، وإعطاء كل إنسان الوسائل التى يتحقق بها حظه فى الحياة . أوليس من واجب الحكومة اتخاذ الوسائل الضرورية لحماية كل فرد من أفرادها كى يستمتع بالوجود فى هذه الحياة الدنيا على قدر الامكان ؟

وظيفة الدولة نحو العدل والمنافع العمومية والاحسان — مما تقدم نعلم يقينا لماذا جعل من واجبات الحكومة عدا اقامة العدل القيام بالاعمال ذات المنافع العامة . فقد توجد مشروعات نافعة جداً النفع لحياة المجتمع ورقيه وسعادته ، وبما أنها تفيد الكل بصفة عامة ، ولاتهم فرداً بعينه ، ولا يقبل القيام بها فرد من الافراد ، أُلقيت مثل هذه المشروعات الكبرى على عاتق الحكومة . مثل القيام بنفقات الجيش ، وتحصين الحدود ، وانشاء الطرق والقناطر ، وتنظيم المحاكم والبريد ، وبالجملة مايهم الأمن والراحة والرفاهية المادية للأمة

يضاف إلى ذلك أيضاً وظيفة القيام بالاعمال الخيرية لتخفيف البؤس والشقاء المستحكم على كثير من أفراد الجمعية كتأسيس الملاجىء والاصلاحات للأطفال والشيوخ الذين لا معين لهم ، والمستشفيات للمرضى وغير ذلك يساعدها فى ذلك ذوو القلوب الرحيمة من أهل البر والإحسان

سلطة الدولة — فصل أنواع السلطة بعضها عن بعض — سهل علينا مما تقدم معرفة السلطات الأصلية التى تدخل فى كيان الدولة . عرفنا أن الدولة هى «**الامة منظمة بقوانين**» — هذه القوانين تحتاج لسلطة تقنعها وتتخذ مايلائم الامة منها ، هذه السلطة هى المعروفة « **بالسلطة التشريعية** »

ولما كان وضع الشرائع والقوانين وتدوينها لا يكفى لتحقيق فائدتها وإنما تطبيقها هو الغرض الذاتى منها وجدت **السلطة التنفيذية**

وضعت هذه القوانين لمصلحة النظام العام فوجب احترامها . فاذا ما خالفها إنسان وجب أخذه بعقوبة محدودة هى وظيفة **السلطة القضائية**

هذه السلطات الثلاث متميزة فى ذاتها ، ولكن القائمين عليها يجب ألا تعتبرهم ملائكة معصومين ، بل هم أناسيٌّ يعرض لهم الخطأ والزلل ، ويداخلهم الميل والهوى وتجاوز الحدود . ولذلك إن كان للحكومة حق مراقبة الفرد فهؤلاء المراقبون تجب مراقبتهم ايضاً . والطريقة المثلى لهذه المراقبة هى فصل أنواع السلطة توازناً فعلياً يمنع كلا منها أن تتجاوز حدودها وبذلك تكون حقوق المحكومين مصونة بضمان أتم وأوفى ، وأول من قال بفصل السلطات بعضها عن بعض الشهير (منتسكيو)

الديموقراطية والجمهورية — يقوم باعباء الحكم على وجه خاص السلطة التنفيذية . وهى المعروفة عادة « بالحكومة » وهى كما يقال رأس الدولة وقد يستعمل هذا اللفظ بمعنى خاص فيكون مرادفا للفظ الدولة . لأنه القسم المدير لشؤونها ، وفى الحكومة ينحصر كل شئ ، ومنها تخرج القوة الأولى المحركة لدواليب فروع الادارة المختلفة . فاذا صح حصر السلطة فى يديها على هذا الوجه وجب أن يكون مصدر هذه السلطة « الاجماع العام » أو « إرادة الأمة »

ولقد كان الادعاء باستمداد سلطة الحكومة من القدرة الآلهية فى العصور الماضية عاماً سائداً فى جميع أمم الارض ، فلما استنارت العقول رفضت تلك الدعاوى وقضى عليها قضاءً مبرماً ، وأصبح الناس متساوين أمام الحق والعدل أينما كانوا ، وليس لأحد حق التأمُّر على الآخرين بغير قبولهم . لمَ هذه الامتيازات التى يتقلب على مهادها الوثير فريق من الناس دون غيرهم ؟ وكيف يفهم معنى وصول السلطة والحكم الى أبناء رجل بالإرث سوَّدته بعض المزايا على الآخرين وقد لا يكون على كفاءة أو أهلية ؟ لذلك قالوا . إنه لا يتفق مع الأصول الأدبية المقرزة من أنواع الحكومات المعروفة إلا حكومة واحدة وهى التى فيها يخضع أفرادها الى سلطة هم مصدرها الوحيد يسمونها «بالديموقراطية» روحها سيادة الأمة ومثالها «الجمهورية»

والقاعدة فى الانتخابات للمجالس النيابية ترك الحرية التامة للأفراد فى انتخاب مندوبين عنهم ، وهؤلاء المندوبون ينتخبون نوابا يمثلونهم فى المجالس النيابية . وهذه المجالس موزعة أعضاؤها على نسبة الطوائف المختلفة المكونة للامة بحيث لاتحرم طائفة مهما صغرت عن التصريح بافكارها ، والدفاع عن مصالحها . ولذلك كانت قبلة السياسة المستقبلة الآن تمثيل الأقلية بالمجالس النيابية ، أوالتمثيل النسبي

الحرية السياسية والحرية المدنية — فى الجمهورية يحكم الشعب نفسه فلايكون هناك رعية أو رعايا ، بل وطنيون وأناس أحرار . لكل واحد منهم حق الاشتراك فى الحياة السياسية ، والمساعدة فى الاعمال العمومية ، والادارة العامة ، ووضع القوانين ، كل ذلك بالواسطة ، ولكنه اشتراك فعلى على كل حال . وهذا مايسمى « بالحرية السياسية »

وفى مثل هذا النوع من الحكومات لاتوجد امتيازات لافراد ، أو طبقة من طبقات الأمة ، من الطوائف ، ولا تعرف المعافاة من شيء من الواجبات العامة أو نحوها . لان جميع الوطنيين متساوون لدى القانون فلا يعنيه اختلاف الناس فى المال أو الدين أو الجنسية ، وواجب كل منهم احترامه والخضوع لأوامره ونواهيه . وهذا مايسمى « بالحرية المدنية » بمعنى أن الناس جميعاً يتمتعون بحقوق واحدة تحت حماية القوانين الاهلية .

وبما أن القوانين يضعها الجميع فيتعيّن أن تقوم لمصلحة الجميع ، أعنى أنه مادام القوم متساوين فى وضع القوانين فهم متساوون كذلك فى احكامها . اذاً تكون الحرية المدنية مصدرها وضمانها فى الحرية السياسية .

واجبات الوطنيين — من السهل بعد الآن تحديد الواجبات الخاصة بالدولة

أول الواجبات على الوطنى الاشتراك فى الانتخابات ، بذلك يكون قد اشترك مباشرة فى الحياة العمومية . والامتناع عنها يعد تنازلا منه عن حريته ، ورضى بحكم العزلة . وليس يهم مجرد الاشتراك فى الانتخابات بل مايهم هو حسن الانتخاب ، أى انتخاب من يعتقد انه أنفع من غيره لمصلحة البلاد من أهلها القادرين على

الصراحة وقول الحق والنظر الصائب لا أن يبيع صوته ، ولا أن يعطيه هدية ، ولا أن يطيع غير ضميره ، ولا يذعن لتأثير أو ضغط يأتيه من كبير ، أو عظيم ، أو طائفة . والا ضاعت فائدة دخول الانتخاب واستوى فيه الحضور والغياب. هذا ويجب على الوطنى أن يحترم نوابه والقوانين التى يضعونها ، وكذلك الموظفين الذين يعينونهم فى مصالح الحكومة المختلفة للقيام بفروع السلطة الضرورية للنظام العام

إن فوز النائب فى الانتخاب يجعله حرًّا فى عمله ، وليس لاحد أن يضايقه برجاء أو لوم ، أو ضغط ، وإلا كان مجرد واسطة ، والنائب ليس كذلك ، بل هو وكيل مفوض يفعل مايراه صالحا غير مسئول إلا أمام ضميره وذمته كذلك توضع القوانين للمصلحة العامة ، و بناء عليه تكون المصلحة الخاصة لااعتبار لها إزاء المصلحة العامة . ولما كان وضع هذه القوانين بواسطة نواب الأمة بمعنى ان الأمة نفسها هى الواضعة لها . كانت كل مخالفة أو تصدّ لهذه القوانين من أى فرد تكذيبا لنفسه، وهدماً لما بناه. كذلك من واجب كل وطنى احترام من فُوّض إليهم تنفيذ القوانين لأنهم انما يعملون بارادة الأمة ولحسابها وكل فرد يقع منه عصيان عليهم أو تحزب ، أو اغراء على عدم الطاعة لهم ، كان عمله تناقضا غير معقول بين أقواله وأفعاله ، وقياماً منه ضد ارادته الخاصة . وبالجملة فان احترام السلطة شرط أساسى للنظام والراحة فى داخلية البلاد .

وكما يهم الدولة سيادة الأمن والراحة داخل البلاد يهمها كذلك صدّ كل غارة عليها من الامم المجاورة ، أو الدفاع عن حقوقها ، وفض المشاكل بينها وبين مزاحميها بما استطاعت من قوة . لذلك لا تستغنى الدولة عن جيش منظم تؤلفه وتدربه فى زمن السلم . ومن أجل هذا كانت الخدمة العسكرية واجباً وطنياً يحتم على كل وطنى سليم البنية اللحاق بصفوف الجنود وقتاً كافياً للتعليم والتمرين استعداداً للدفاع عن البلاد وقت الحاجة . نعم إن العسكرية من بقايا الوحشية القديمة وشر من شرور العصور المظلمة إلاّ أنها (شر لازم) لدفع غارات المغيرين وصيانة حقوق الأمة عند الضرورة ، وما دام «السلم العام» لا يزال عهده بعيداً عنا فلا سبيل إلى الكف عن « السلم المسلّح »

وناهيك ما لنظام الجندية من الأثر الفعلى فى أفراد المجتمع ، فأنه يعلم الشعب الشجاعة ، واحترام النظام ، وعلو النفس ، وتحمل المشاق ، واجتناب السرف والرخاء .

كذلك تحتاج الدولة لأموال عظيمة لسد نفقات هذا الجيش وغيره من الاعمال والمشروعات ذات المنفعة العامة . كذلك فرض على كل وطنى دفع الضرائب التى تقررها الدولة برأى نواب الأمة . قد تظهر لاول وهلة فداحة هذه الضرائب ولكن بالتأمل يرى الانسان أن هذه الضرائب المجموعة أقل بكثير مما يناله الوطنيون من المنافع والمزايا التى تقوم بها الدولة نحو البلاد داخلاً وخارجاً . والوطن فى كل وقت أن يطلب من الدولة أن تكون جباية هذه الاموال على نسبة ثروة كل فرد من الافراد

واجبات الدولة — واجبات الدولة المقابلة لواجبات الوطن المتقدم ذكرها هى واجبات رجال السلطة التنفيذية ، ورجال السلطة التشريعية ، ورجال السلطة القضائية ،

رجال السلطة التنفيذية — أول صفة يجب أن يتصف بها هؤلاء هى « الاستقامة » فمن دعى ليحكم غيره وجب عليه أن يظهر بمظهر القادر على حكم نفسه . أما من استسلم لشهواته أو استعمل سلطته فى نفع البعض والإضرار بالآخرين فقد أضاع احترامه بين الناس . وأنزل من قدره وفقد نفوذه . بل الواجب أن يجعل العدل رائده فى جميع أموره ، وان يكون قدوة حسنة لغيره ، ويعلن طاعته للقوانين إعلاناً يدل على أنه أول الطائعين لها . وان يكون ثابت الجنان رابط الجأش إذا قامت قيامة الأزمات الداخلية ، أو حلت بالبلاد أخطار خارجية .

رجال السلطة التشريعية — ليعلم هؤلاء الرجال أنهم يشتغلون لمصلحة الأمة ولحسابها ، فعليهم الاهتمام بما يزيد فى رفاهية البلاد ، فينظرون فى حاجة الأمة ، ويتخيرون النافع للمجموع من المشروعات ويعينون الطرق المؤدية لتحقيقها ، وأن

يكون مبدؤهم « النظام والرقى » حيث تتغير الاحوال على الدوام ، سنة العمران منذ الخليقة ، وأن يعلموا أن الوقوف تأخير وتقهقر

بهذه الطريقة يمكنهم التحفظ فى مصادمة الاذهان الجموحة التى تنبذ كل جديد والتوقى من الاندفاع الشديد للنفوس إذا استهوتها الافكار الحديثة ولم يكن الرأى العام ناضجاً لعقولها وهضمها .

رجال السلطة القضائية — أول مايجمل برجال السلطة القضائية أن يتصفوا به « عدم المحاباة » ومعنى ذلك تطبيق القانون على كل فرد « دون استثناء » عظيم أو ذى مال ، أوجاه ، أو قربى .

فالعدل يجب أن يكون واحداً للجميع على السواء . ومهما كان القاضى فى أحكامه قاسياً فهو عادل ومنصف مادامت القسوة أوجبتها دواعى الزجر ، فالقاضى يحكم مراعياً درجة الاجرام ونسبة العقوبة للجريمة

حقوق الامم

بتقدم المدنية وتنور الأذهان بالعلم والفلسفة أصبح للأمم بين بعضها وبعض ما للأفراد من الحقوق والواجبات من الوجهتين الأدبية والاجتماعية ، باعتبار أنها مجموع أولئك الافراد . وهل هى الا اشخاص معنوية ؟ واساس معاملة الأمم والدول بعضها لبعض لا يزال هو العقل والضمير ، كالمعاملات بين افراد الناس سواء بسواء

والقانون الدولى المبنى على العادات والتقاليد والمعاهدات مراعىً فيه على قدر الامكان ، أصول العدل والاحسان ، واحترام الحياة والحرية والاستقلال والشرف والملك وترقى الحياة العمومية والتجارية . كل ذلك لاسعاد الامم وتأييد السلام العام بينها

تم الجزء الرابع ويليه الخامس فى علم ما بعد الطبيعة

فهرس علم الأخلاق

الكتاب الاول فى الادب العام

٣ مقدمة — اسلوب علم الاخلاق — أقسامه

٧ الباب الأول — موضوع علم الاخلاق — الانسان — القانون الأدبي أو قانون الاخلاق

١١ الباب الثانى — الضمير — طبيعته وآراء الفلاسفة فيه — المسؤلية الأدبية والاجتماعية

٢١ الباب الثالث — الخير والشر — اساس علم الأخلاق — اساس القانون الادبي

٢٦ الباب الرابع — السلوك الأدبي — اسباب الفعل — معنوية الفعل نظرية (كنت) فى استقلال الإرادة

٣٠ الباب الخامس — الفضيلة والرذيلة

٣٤ الباب السادس — الشهوات — الفضائل الاخلاقية

٤٤ الباب السابع — الحق والواجب

٥٠ الباب الثامن — العدل والإحسان

٥٨ الباب التاسع — الوازع

٦١ الباب العاشر — مذاهب الفلاسفة فى قواعد الأدب

الكتاب الثانى

الأدب العملى

٦٩ **مقدمة**

٧٠ **الباب الأول** — أدب الفرد ـــ الواجبات الخاصة بالقوة المدركة ـ الواجبات الخاصة بالحساسـية ـــ الواجبات الخاصة بالإرادة ـــ روح الاستقلال الحق

٨٣ **الباب الثانى** — أدب الجماعة ـــ الأسرة ـــ الجماعة العامة ـــ الجمعية المدنية أو الدولة ـــ وظيفة الدولة — سلطة الدولة — الديمقراطية ـــ الحرية السياسـية والمدنية ـــ واجبات الدولة — حقوق الأمم

